

Copyright

María Alejandra Zambrano

2012

**The Dissertation Committee for María Alejandra Zambrano certifies that this
is the approved version of the following dissertation:**

**SUJETOS ÉTNICOS E IDENTIDAD NACIONAL: URDIMBRE Y FRACASO DEL
PROYECTO LIBERAL EN ECUADOR Y BRASIL (1865-1936)**

Committee:

Héctor Domínguez-Ruvalcaba, Supervisor

Gabriela Pólit

Jossianna Arroyo Martínez

Enrique Fierro

Jorge Cañizares Esguerra

**SUJETOS ÉTNICOS E IDENTIDAD NACIONAL: URDIMBRE Y FRACASO DEL
PROYECTO LIBERAL EN ECUADOR Y BRASIL (1865-1936)**

by

María Alejandra Zambrano, B.A.; M.A.

Dissertation

Presented to the Faculty of the Graduate School of

The University of Texas at Austin

in Partial Fulfillment

of the Requirements

for the Degree of

Doctor of Philosophy

The University of Texas at Austin

May, 2012

Dedication

Para Mami Yeya

y

el autor de Mónica Berry

Acknowledgements

Gracias a las *Reinas Decimonónicas*—Rocío del Águila y Karla González—por compartir en secreto el desencanto de haber nacido en el siglo equivocado; a las *Maries*—Argentina Santacruz y Ana Gabriela Mosquera—por sus constantes regaños e incondicional apoyo desde tan lejos.

Gracias totales a *l@s Poderos@s*—César Taboada, José Enrique Navarro, Joel Maysonet, Joseph Pierce, Juan Carlos López, Lorna Torrado y Sean Manning—por creer que el arte puede transformar el mundo. Mis sinceros agradecimientos a *l@s compañer@s* de carrera—Enrique González, Fila Martínez, Médar Serrata, Nicolas Poppe, Omar Vargas, Rebeca Castellanos, René Carrasco, Scott Spinks—por las largas e intensas conversaciones, los boleros, los bailes y la complicidad; a Laura Rodríguez porque no sé que habría sido de mí (de todos nosotros) sin su ayuda y sus sonrisas.

Mi gratitud eterna al poeta Enrique Fierro por inspirarme a leer y aprender más sobre mi país y su literatura; al Prof. Vance Holloway por haberme guiado en mis primeros intentos de investigación literaria; al Prof. César Salgado por haberme apoyado en cuanto proyecto nuevo se me presentara; al Prof. Rafael Salaberry por su confianza y sus innumerables lecciones sobre la profesión.

Esta tesis no habría sido posible sin los profesores que integran mi comité—Prof. Gabriela Pólit, Prof. Jossianna Arroyo-Martínez, Prof. Jorge Cañizares-Esguerra—por sus útiles consejos y sugerencias durante el proceso de investigación y escritura de esta monografía.

Toda mi gratitud para mi asesor, Prof. Héctor Domínguez-Ruvalcaba, por siempre haber confiando en este proyecto—a veces disperso y siempre ambicioso— así como en mi capacidad para ejecutarlo.

Gracias a mi familia—María Delia, Julio, María Gabriela, María Giulianna, María del Pilar y Juan Sebastián—por ser la fuente de mi fuerza y de mi motivación.

A Jorge por acompañarme en esta travesía por *nuestra América* tan cargada de risas y de lágrimas, de imagineros y cláusulas preposicionales mal usadas.

**SUJETOS ÉTNICOS E IDENTIDAD NACIONAL: URDIMBRE Y FRACASO DEL
PROYECTO LIBERAL EN ECUADOR Y BRASIL (1865-1936)**

María Alejandra Zambrano, Ph.D.

The University of Texas at Austin, 2012

Supervisor: Héctor Domínguez-Ruvalcaba

In my dissertation I adopt an interdisciplinary approach to explore a crucial moment in the intellectual history of Ecuador and Brazil and the way in which late 19th and early 20th century writers articulate a representational discourse that reveals the contradictions of liberalism and modernity. I argue that after entering the modern world-system, Ecuador and Brazil undergo a comparable modernization process, which entails the emergence of the cities of Guayaquil and Rio de Janeiro as new centers of political and economic power. The study of the coincidences and discrepancies between the two national processes sheds light on antagonistic cultural systems coexisting within the realms of the new metropolis.

My dissertation consists of an introduction and five chapters. In the introduction, I present the theoretical framework and explain the key concepts that are common currency in contemporary attempts to articulate cultural analysis with its social and historical reality. Chapters 1 and 2 look at the origins of Ecuadorian and Brazilian identities in the works of writers José de Alencar and Juan León Mera. I intend to trace budding national identities in each of their essays about language, race, and politics, as well as in their foundational fictions, *Iracema: Lenda do Ceará*

(1865) and *Cumandá: un drama entre salvajes* (1879). Chapters 3 and 4 problematize the ways in which the novels *O cortiço* (1890), by Brazilian Aluízo Azevedo, and *A la costa* (1905), by Ecuadorian Luis A. Martínez, are linked to the intricate local debates about slavery, internal migration, and the participation of both national economies in the modern world system. I contend that the narratives of Azevedo and Martínez become “hinge-novels” for glimpsing the “national” within the “liminal,” even though they fail to foresee the disencounters between the dominant and the subaltern classes.

In Chapter 5, I explore the locus of enunciation from which Ecuadorian Jorge Icaza attempts to represent marginal social groups. I argue that Icaza’s *Huasipungo* (1934) reveals the ineffectiveness of the liberal project and helps establish the agency of marginalized groups in the Andean *hacienda*. The incorporation of these marginal discourses into his narratives constitutes the first endeavor to provide subaltern groups with a voice.

TABLE OF CONTENTS

TABLE OF CONTENTS.....	ix
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	
Urdiendo la nación liberal moderna: la brasileñidad en los antípodas de lo peninsular en la obra de José de Alencar	25
La literatura nacional como ‘alma de la patria’ o <i>Iracema</i> como narrativa desarrollista del imperio brasileño	30
De la patria chica a la patria grande: leyenda fundacional como tributo del ‘hijo ausente’	38
“Ao pé do coqueiro, à borda do rio”: sacralización de la frontera norte del imperio	44
Conclusiones.....	53
CAPÍTULO 2	
Territorio, catolicismo y ciudadanía: topografía del garcianismo en la obra de Juan León Mera	59
De ‘tribus errantes’ a ‘pueblos cultos’: conocimiento del Oriente y evangelización como retórica de la modernidad.....	65
La belleza es siempre útil: el sacrificio de la mujer y la persistencia de las jerarquías étnico-raciales.....	79
Conclusiones.....	87
CAPÍTULO 3	
Del liberalismo <i>bacharel</i> al positivismo patriarcal: honra, progreso y brasileñidad en la obra de Aluísio Azevedo	92
Honra y progreso en <i>Fritzmac</i> (1889).....	96
Honra comunal y <i>brasileñidad</i> en <i>O cortiço</i> (1890)	114
Conclusiones.....	126
CAPÍTULO 4	
Bocetos de una gramática liberal: glorificación del trabajo agrícola y consagración simbólica de los Andes en la obra de Luis A. Martínez	132
Imaginando al Ecuador a través de la agricultura: reubicación del <i>locus</i> de enunciación y glorificación del trabajo agrícola	137

Imaginando al Ecuador a través del paisaje: el Chimborazo como síntesis de la nación	153
Conclusiones.....	164

CAPÍTULO 5

Monstruos en la hacienda: el concertaje como narración de la nación en la obra de Jorge Icaza	168
La hacienda como metáfora de la nación	172
Tuertos y cojos: la representación mutilada del otro	182
El látigo como táctica de gobernabilidad	188
Conclusiones.....	195

EPÍLOGO	203
----------------------	------------

VITA.....	230
------------------	------------

INTRODUCCIÓN

En junio de 2011, se hizo pública una fotografía del cacique Raoni. La imagen, en la que el jefe de la etnia kayapó aparecía cabizbajo y sentado entre otros dirigentes indígenas, ilustraba lo que muchos consideraban era uno de los mayores reveses para los movimientos ambientalistas brasileños. Después de más de veinte años de lucha en contra de la represa Belo Monte a orillas del río Xingu, en el estado de Pará, la presidenta Dilma Rousseff autorizaba su construcción. Esta obra hidroeléctrica, la tercera más grande del mundo, causaría daños irreversibles en la Amazonía puesto que prevé la anegación de 400.000 hectáreas y el desplazamiento de entre 20.000 y 40.000 indígenas que habitan la región. El cacique Raoni, tras enterarse de la decisión de la mandataria, lloró. Esta foto dio la vuelta al mundo.

Cuatro meses más tarde, otra noticia relacionada con la región amazónica ocuparía los espacios noticiosos y generaría complacencia en varios grupos ambientalistas. Durante el último *Enlace Ciudadano*¹, el presidente ecuatoriano Rafael Correa confirmaba que “gobiernos amigos y ciudadanos del mundo” se habrían comprometido a aportar más de cincuenta millones de dólares a la iniciativa Yasuní-ITT² luego de la campaña de promoción en los Estados Unidos.

¹ El Enlace Ciudadano es una transmisión televisada del Presidente Rafael Correa que funciona a manera de informe semanal de actividades tanto del mandatario como de su gabinete de ministros.

² Yasuní-ITT hace referencia a la ubicación de un yacimiento petrolífero que se encuentra dentro del Parque Nacional Yasuní y que incluye, además, a las reservas de Ishpingo, Tambococha y Tiputini.

Dicha iniciativa, basada en la propuesta sobre las *Emisiones Netas Evitadas* (ENE)³ presentada por el Ecuador en la XVI Conferencia sobre el Cambio Climático de Cancún, espera recaudar tres mil seiscientos millones de dólares hasta finales de 2011 para dejar intacto un importante pozo petrolífero en la Amazonía. En otras palabras, no se explotaría el millonario yacimiento a cambio de que la comunidad internacional compensara al Estado ecuatoriano por los ingresos que dejaría de recibir por la exportación del crudo. Esta invitación a la corresponsabilidad internacional, en los antípodas del proceder de Rousseff, presume la transformación del modelo económico ecuatoriano, caracterizado desde el siglo XIX por ser mono-exportador. De esta forma, el objetivo de la iniciativa Yasuní-ITT es el de, por un lado, aportar a la lucha en contra del cambio climático y preservar la biodiversidad de la región, y, por otro, asignar parte de los fondos recibidos a la implementación de estrategias que protejan a la economía local de las fluctuaciones del mercado internacional. Además, como parte de este segundo objetivo, se prevé que una porción de los ingresos se canalice hacia la búsqueda de soluciones sustentables para la supervivencia de los pueblos amazónicos que habitan la reserva.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre estas noticias y un análisis transnacional sobre literatura brasileña y ecuatoriana? Recuerdo que una tarde mientras conversaba con el profesor Jorge Cañizares-Esguerra, llegamos (o mejor dicho mi interlocutor llegó) a la conclusión de que no existían dos países más

³ *Emisiones Netas Evitadas* es una propuesta que contempla “la compensación a los países que mantienen los bosques en pie ayudando a evitar almacenar grandes cantidades de carbono” (Andes 2010).

amazónicos en Sudamérica que el Brasil y el Ecuador. En un principio no logré asimilar la trascendencia de tal afirmación: que el Brasil fuera el país más amazónico del continente me parecía obvio dada su extensión territorial; que el Ecuador compartiera tal distinción, por otra parte, me resultaba más problemático. Sabía que la consideración de este último como país amazónico provenía del descubrimiento del Río Amazonas por parte de una expedición originada en Quito y dirigida por Francisco de Orellana en 1542. ¿Sería esta la única razón para clasificar al Ecuador como país amazónico? ¿Existirían efectivamente en dicha comparación términos de igualdad?

Estas interrogantes, entre otras que explicaré a continuación, marcaron el proceso de investigación y escritura de la presente tesis doctoral. Debido a mi previa formación en ciencias sociales y a mi interés por entender la coyuntura histórica de ambas naciones, decidí embarcarme en un proyecto de investigación que no solo dialogara con otros estudios culturales latinoamericanos sino que entendiera los actuales retos políticos, económicos y sociales del Brasil y el Ecuador a través de su literatura, específicamente del estudio de autores de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. Además, considero que este enfoque en los estudios intra-hemisféricos entre la América hispana y la portuguesa contribuye a la creciente conversación interdisciplinaria. Un ejemplo de esta preocupación es la recién inaugurada *Cátedra Brasil-Comunidad Andina* de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. Según la institución, este acuerdo de cooperación surgió de la necesidad de crear un “espacio de contacto y desarrollo académico, que [permitiera]

conocernos mejor y estrechar contactos de trabajo común” puesto que el Brasil está calificado como “socio privilegiado para intercambios en diversas áreas del conocimiento” (“Cátedra Brasil”). Pese a que la iniciativa está—en una primera fase—pensada para fortalecer los departamentos de relaciones internacionales y economía, es de suponer que las humanidades, y dentro de ellas los estudios literarios y culturales, pronto formarán parte de este y de otros acuerdos bilaterales. Esta suposición, en cierta medida, explica mi énfasis en el uso de herramientas provenientes tanto de las humanidades como de las ciencias sociales con el propósito de elaborar un estudio que abarque y concilie las particularidades locales con las coincidencias continentales, mismas que a finales del siglo XIX condicionaron el rumbo de ambas naciones. Así, esta tesis explora las diferencias y semejanzas entre los exclusivos procesos de formación de las identidades brasileña y ecuatoriana al igual que la entrada de ambas repúblicas en la modernidad. El resultado de esta investigación—más allá de contribuir al corpus interpretativo sobre el tema—arroja conclusiones que podrán extrapolarse a la experiencia de otras naciones andinas y amazónicas, y contribuir de esta manera al ya aludido diálogo intra-hemisférico.

Una segunda inquietud surgió a raíz de mi participación en una clase del profesor Nicolas Shumway sobre la narración de las naciones latinoamericanas en el siglo XIX. Su análisis de cómo ciertos paradigmas retóricos modelan e informan las acciones de las naciones latinoamericanas hasta nuestros días, despertó mi inquietud por explorar el caso ecuatoriano. En la monografía final para su curso,

intenté despejar una interrogante que se sintetiza de la siguiente manera: cómo la novela *A la costa* (1905) del ecuatoriano Luis A. Martínez revela las aporías del discurso sobre la igualdad y la participación ciudadana una vez que triunfa la Revolución Liberal del Ecuador en 1895. La profundización en esta problemática relación entre literatura y política hizo que rechazara algunos de los supuestos que sobre la novela, el autor y la época se han dado por sentado. A partir de esta investigación, decidí enfocarme en la forma en la que desde el período post-independentista o moderno, los miembros de la *ciudad real*⁴ latinoamericana dejaron de ser objeto del discurso hegemónico para convertirse en sujetos de un proceso que los reconociera como sostén de sus naciones. En este sentido, siguiendo lo propuesto por Román de la Campa (2008), considero fundamental el estudio del vínculo que establecen los intelectuales con sus objetos de estudio—en el caso particular de esta tesis, de la relación entre los escritores con sus “patrias chicas”—como alternativa a los estudios sobre los nacionalismos latinoamericanos (454).

Una última tanda de cuestionamientos resultaron de mi trabajo con el profesor Héctor Domínguez-Ruvalcaba, asesor de esta disertación. A raíz de mi participación en su seminario de posgrado sobre el ensayo latinoamericano, mi posterior preparación para los exámenes comprensivos doctorales y la elaboración de la propuesta de tesis, empecé a cuestionar la implicancia de la política y las formas de gobierno en el devenir cultural de las naciones latinoamericanas. De ahí

⁴ Según Ángel Rama (1984), la *ciudad real* estaba constituida por la sociedad como un todo; como tal, era el principal y constante opositor de la *ciudad letrada* (94).

nace mi interés en el estudio de las conexiones entre el liberalismo como estrategia de gobernabilidad y la producción literaria como aparato discursivo que, como se verá a lo largo de esta tesis, resulta colonizante, en ciertos casos, y decolonizante, en otros.

Para resolver dichas inquietudes, este trabajo analiza un momento fundamental en la historia intelectual del Ecuador y del Brasil comprendido entre 1865 y 1936. Me interesa explorar la forma en la que algunos escritores brasileños y ecuatorianos de finales del XIX y principios del siglo XX —sustentados en una importante tradición que procuraba entender a ambos países desde su heterogeneidad y sus peculiaridades tanto raciales como geográficas—articularon un discurso identitario y de representación dentro de las contradicciones de la modernidad. Dichas discrepancias, a decir de la crítica Ileana Rodríguez (2009), todavía no han sido resueltas ni por las políticas de igualdad ni por las de la diferencia (*Liberalism* 40). Por consiguiente, esta tesis se enfocará en el estudio de obras tanto pedagógicas como de ficción de los brasileños José de Alencar (1829-1877) y Aluísio Azevedo (1857-1913), así como de los ecuatorianos Juan León Mera (1832-1894), Luis A. Martínez (1869-1909) y Jorge Icaza (1906-1978) con la finalidad de entender las implicaciones políticas y culturales de aquellas estrategias retóricas empleadas para representar al territorio nacional, a los colonizantes espacios de producción capitalista y a los sujetos subalternos.

El estudio de estos escritores no es una empresa aleatoria ya que se realiza con el fin de contextualizar las actuales decisiones de los presidentes Rousseff y

Correa. Al analizar textos literarios de finales del siglo XIX y principios del XX, no solo se resaltaría el valor de la literatura como reflejo del contexto histórico sino que serviría para evitar caer en consideraciones maniqueas sobre dichas decisiones presidenciales. El presente análisis, por consiguiente, evidenciará que el paradigma de la colonialidad⁵ y la no-universalidad de los derechos humanos continúan vigentes en ambos países, incluso, a pesar de que desde el Ecuador—en parte alentado por las protestas indígenas de los años noventa—se pretenda liderar un movimiento continental por la búsqueda de una nueva epistemología del sur. Esta lucha por lograr la ulterior decolonización del pensamiento y del obrar tanto en las esferas político-económicas como en las culturales⁶ es todavía una obra en construcción.

Con esto en mente, mi interés es incluir este estudio de carácter transnacional en el ámbito de la investigación de la decolonialidad⁷, misma que busca explicar la forma en la que el capitalismo global resignifica “las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de

⁵ La colonialidad es un concepto acuñado por Aníbal Quijano (2007) para referirse al papel de “la racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales” en el Nuevo Mundo (“Colonialidad” 119). Es decir, la raza se convirtió en elemento crucial del patrón mundial de poder capitalista.

⁶ La intelectualidad indígena ecuatoriana, sin embargo, se muestra escéptica del uso que hace el gobierno ecuatoriano del discurso decolonial en el marco del socialismo del siglo XXI.

⁷ Aunque se asuma que el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad, el enfoque de los capítulos subsiguientes no se remonta a la época colonial sino a la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Por limitaciones de tiempo, en ninguno de los capítulos exploro los pensamientos indígena y afrodescendiente. Para ello, tendríamos que acudir a otros trabajos de investigación que se enfocan en una etapa aún más temprana del pensamiento decolonial en América del Sur. Por ejemplo, Walter Mignolo propone una genealogía del pensamiento decolonial que se inicia en la obra de Waman Poma de Ayala y Otabbah Cugoano.

género/sexualidad desplegadas por la modernidad” (Castro-Gómez y Grosfoguel 14). En este sentido, mi análisis de la obra de los brasileños José de Alencar y Aluísio Azevedo junto con la de los ecuatorianos Juan León Mera, Luis A. Martínez y Jorge Icaza traza un continuo de las razones por las que los actuales gobiernos aún no superan aquellas exclusiones, particularmente las raciales/étnicas, presentes desde la época colonial y consolidadas en el siglo XIX coincidentemente con la formación de las naciones latinoamericanas. De ahí que, dada la filiación de este trabajo con el pensamiento decolonial, esta sección haya comenzado con la presentación de un ejemplo contemporáneo de dos formas opuestas de negociar con los pueblos indígenas y de entender tanto al territorio nacional cuanto al *otro* étnico.

Hoy en día se puede atestiguar el mantenimiento de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, concebida durante la expansión colonial europea. El caso de la construcción de la presa hidroeléctrica en el Brasil, por ejemplo, podría demostrar la dificultad que enfrenta el gobierno de Rousseff a la hora de definirse ante un colonialismo interno que excluye, una vez más, a los pueblos indígenas de las decisiones tomadas con respecto a la extracción de recursos naturales de los territorios dentro de los que habitan. La alusión a Belo Monte—que bien podría ser reemplazada por casos similares en Perú, Chile o Argentina—evidencia la forma en la que la globalización se transforma en una colonialidad moderna cuyo modo de relacionar el centro con la periferia se mantiene inalterada al igual que la ya mencionada jerarquización étnico-racial de sus poblaciones (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007). Esta es la misma preocupación de Silvia Rivera-Cusicanqui (2010)

quien, desde su trabajo con los pueblos indígenas en Bolivia, se cuestiona acerca de la relación entre la decolonización y la modernidad, especialmente sobre la manera en la que los proyectos políticos y culturales contemporáneos manejan el “nosotros” exclusivo etnocéntrico y el “nosotros inclusivo”—la patria para todos (55).

Tomando en cuenta las preocupaciones de intelectuales como Rivera-Cusicanqui, Castro Gómez y Grosfoguel, quienes aseguran que la “cultura está siempre *entrelazada* con (y no derivada de) los procesos de la economía política” (16), en este trabajo de investigación se resalta la estrecha relación entre capitalismo y cultura. Partiendo de la asunción que durante el siglo XIX América Latina se limitó a la independencia jurídico-política de las colonias ibéricas, esta tesis intenta explicitar a través del análisis de los proyectos intelectuales de los autores mencionados, la tentativa de cada uno de ellos por lograr la ulterior decolonización cultural de sus países.

En términos generales, el proceso decolonial es tan complejo que ocasiona posicionamientos políticos y económicos dispares como los de Correa y Rousseff. Mientras que el gobierno del Ecuador utiliza un discurso decolonizador para presentar al mundo la Iniciativa Yasuní-ITT, en el Brasil—a pesar de ser la cuna del *Foro Social Mundial*⁸—la crítica al gobierno de Rousseff se centra en la subrogación

⁸ El *Foro Social Mundial* (FSM) es un “espacio de debate democrático de ideas, profundamiento de la reflexión, formulación de propuestas, cambio de experiencias y articulación de movimientos sociales, red, ongs y otras organizaciones de la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo y al dominio (sic) del mundo por el capital y por cualquier forma de imperialismo” (“¿Qué es el Foro Social Mundial?”). El primer encuentro mundial en 2001 se celebró en la ciudad brasileña de Porto Alegre.

de antiguas fuerzas de dominación por nuevos intereses económicos igualmente colonizantes en el sentido que evidencia la irresolución del “problema” indígena.

Desde la perspectiva de la crítica literaria, este trabajo utiliza el andamiaje teórico en torno a la colonialidad puesto que puede explicar la continuidad del colonialismo desde el siglo XIX, fecha de la que datan gran parte de los trabajos analizados, hasta la actualidad. Entre otros aportes, este enfoque permite subrayar la relación de dependencia de las élites brasileñas y ecuatorianas con respecto a los modos europeos y estadounidenses de organización económica, política y cultural. Lo anterior explica mi interés en el estudio de los proyectos intelectuales que desafiaron dicha dependencia por medio de la elaboración, no siempre exitosa, de un pensamiento decolonial.

Según Walter D. Mignolo (2000; 2005), la categoría de decolonialidad es un suplemento de la categoría de modernidad/colonialidad. En este sentido, este trabajo propone una lectura de las representaciones simbólicas de los cinco autores mencionados en términos de su inserción en una genealogía del pensamiento decolonial latinoamericano. Así, desde José de Alencar en el Brasil hasta el de Jorge Icaza en el Ecuador, los proyectos nacionales que se discutirán a continuación orbitan alrededor de la “lógica opresiva de la colonialidad” para convertirse—con mayor o menor éxito—en modelos que desafían los elementos constitutivos de la modernidad (Mignolo “Pensamiento” 26). Según Aníbal Quijano (2007), las implicaciones de la colonialidad en el mundo capitalista se manifiestan en la clasificación social universal, la articulación política y neocultural, la distribución

mundial del trabajo, las relaciones de género, las relaciones culturales o intersubjetivas y la naturalización de las categorías básicas de la dominación/explotación.

Con el fin de interpretar estos proyectos intelectuales como tentativas decolonizantes del pensamiento latinoamericano, parto de una lectura crítica del liberalismo como discurso y práctica hegemónicos del siglo XIX o, según sugiere Rodríguez, como filosofía totalizante de la libertad “whose only condition of possibility is the eradication of difference through the politics of indiscriminate force” (*Liberalism* 8). Al exponer la forma en la que estos autores aceptan u objetan al liberalismo como ideología dominante—proveniente en su mayor parte de Europa y que “enmarcó las cuestiones públicas en América Latina entre c.1850 y 1920 bajo el lema de ‘orden y progreso’” (Prieto 27)—es posible desplegar y, en algunos casos, articular dichos propósitos decolonizantes a partir del análisis de sus obras narrativas, dramáticas y pedagógicas. Como sugiere Micheline Ishay (1999) a continuación, se puede decir que el liberalismo surge durante la Revolución Francesa como doctrina basada en las libertades individuales:

[liberalism] was developed during the French Revolution as a doctrine which promoted individual liberties, such as the right to private property, freedom of speech, political participation, and equality before the law. It also advocated international cooperation based on the commerce and on the spread of republican institutions. (5)

Esta doctrina, sin embargo, sufrió modificaciones una vez que las élites latinoamericanas adaptaron los anteriores mandatos básicos a sus respectivas

realidades⁹. Florencia E. Mallon (1998), por ejemplo, señala que “even states formally committed to liberal principles applied them selectively and eclectically”, ocasionando, en muchos casos, la fragmentación y/o deformación de dichos principios (183). El derecho a la propiedad privada así como la libertad de expresión fueron algunos de dichos principios frecuentemente usados por las clases dominantes brasileñas y ecuatorianas para asumirse como modernos. Sin embargo, la igualdad ante la ley y la participación política de los ciudadanos de segunda clase fueron estratégicamente modificadas o, incluso, eliminadas de la retórica nacional oficial. Al respecto, la antropóloga Mercedes Prieto (2004) subraya que aunque “[l]a agenda liberal [en América Latina] incluyó el libre mercado, la supresión de los derechos corporativos, la separación de la iglesia y el estado y la introducción de tecnologías políticas modernas”, tuvo una postura menos clara en cuanto a la discusión “sobre los derechos individuales y el bien común” (27). La convergencia entre esta fragmentación, deformación o ambigüedad de los principios liberales y la consolidación de las naciones brasileña y ecuatoriana como comunidades imaginadas fallidas¹⁰, forman el núcleo de cada uno de los capítulos que se presentarán a continuación.

⁹ Ileana Rodríguez incluso sugiere que una lectura atenta del comportamiento de las élites latinoamericanas alejaría su discurso de la doctrina liberal europea para emparentarlo con los conceptos de *creolization* y las características de las sociedades multiétnicas y multinacionales (*Liberalism* 11).

¹⁰ Según Benedict Anderson (1991), la nación es una comunidad política imaginada, limitada y soberana. Es imaginada porque “the members of the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion” (6).

En cuanto al marco teórico empleado, los trabajos de Emilia Viotti da Costa (2000), Mercedes Prieto (2004) e Ileana Rodríguez (2009) que polemizan el calco, adaptación o innovación de dichas libertades individuales por parte de los ideólogos latinoamericanos constituyen la base del análisis de las obras en cuestión. Sus investigaciones históricas, antropológicas y literarias pautaron el modo de acercarme al trabajo intelectual de los cinco autores. Así, propongo que la producción de las obras narrativas y pedagógicas de Alencar, Azevedo, Mera, Martínez e Icaza se sitúa al borde de lo que se podría considerar una retórica liberal aporética y, por lo tanto, inviable. Como afirma Rodríguez, al reparar en la forma en la que textos culturales—en este caso, las novelas, obras de teatro y catecismos de los cinco autores—“understand and [...] misuse (when not simply projecting as a fantasy) the core principles of liberalism and its paradoxes” (*Liberalism* 5), es que se los logra entender como reflejos del tratamiento diferenciado que hacían las élites de ciertos segmentos de la población.

Emilia Viotti da Costa, por ejemplo, acuña la frase ‘retórica vacía’ para referirse al liberalismo brasileño cuya característica primordial es la de la desconfianza dado que los fantasmas de la Revolución Francesa y de las rebeliones haitianas levantaron sospechas en la clase dominante con respecto al absolutismo monárquico y a los levantamientos populares (53). Tal es así que la élite liberal se esforzó por no solo coartar los poderes del emperador sino que apoyó una serie de medidas para mantener a las masas bajo control. Si bien el liberalismo europeo inspiró gran parte de las decisiones de los ideólogos brasileños, estos últimos no

escaparon de caer en las trampas de una retórica que, por un lado, defendía la libertad individual mientras que, por el otro, preconizaba el sistema esclavista como una especie de contrato social entre el amo y el esclavo. En cuanto a los liberales europeos, Viotti da Costa asegura:

[they defended] the theory of social contract, stressed the sovereignty of the people and the supremacy of the law, fought for the division of powers and for representative forms of government. To destroy corporate privilege, they made freedom, equality before the law and the right to property universal rights of men. And to the traditional regulations that inhibited production and trade they opposed free trade and free labor. (54)

Los liberales brasileños, en cambio, componían un grupo de hombres ligados a la economía de importación/exportación. Por este motivo, muchos de ellos “owned large tracts of land and slaves and were interested in keeping the traditional structures of production while freeing themselves from the grip of the mother country” (Viotti da Costa 55). Como ejemplo de lo anterior, el capítulo dedicado al análisis de la obra de José de Alencar explora el deseo de los ideólogos brasileños por desligar al Brasil imperial de la corona portuguesa sin necesariamente cuestionar el tradicional sistema de clientelismo y padrinazgo que pervivió hasta finales del siglo XIX. Si bien Alencar, junto con otros intelectuales de su época, luchaban por la libertad de expresión y el derecho por criticar el pacto colonial, todavía defendían un sistema político y económico que giraba alrededor de una base social patriarcal, conservadora y racista. En el tercer capítulo de esta tesis, por su parte, se analiza la obra del maraense Aluísio Azevedo como una de las tentativas mejor articuladas en la literatura brasileña por controvertir aquella especificidad

del liberalismo brasileño, misma que, sin embargo, no puede ser considerada mero calco del europeo ya que logró instaurarse como retórica oficial de un grupo poderoso de terratenientes que perseguían la consecución de sus propios ideales políticos y económicos (Viotti da Costa 56).

Al igual que en el Brasil del segundo imperio (1840-1889) y el de la primera república (1890-1930), el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX y de principios del XX carecía de una aristocracia y de un proletariado que luchara en contra de un poder monárquico como en Europa. La economía ecuatoriana no era lo suficientemente fuerte como para jugar un rol más importante a escala mundial. De forma similar a lo que aconteció con el Brasil, durante esos años se logró la consolidación de una nueva burguesía liberal conectada con la tenencia de latifundios y promotora de un modelo agro-exportador capitalista en la costa así como un anacrónico sistema de peonaje en la sierra. Estos modelos de producción, a su vez, postergaron la inclusión del indígena, el cholo y el montubio a la nación ecuatoriana moderna. Si Viotti da Costa emplea la idea de la ‘retórica vacía’ del liberalismo brasileño, la antropóloga Mercedes Prieto adapta la idea ‘liberalismo del temor’ acuñada por Judith Shklar para “describir las ansiedades de las élites y sus tácticas de gobernabilidad de cara a las poblaciones nativas” (246). En este sentido, el trabajo de Prieto busca entender cómo desde finales del siglo XIX, los ideólogos ecuatorianos adoptaron estrategias similares a aquellas practicadas por los brasileños en cuanto a la relación entre las clases dominantes y las masas. De forma particular, Prieto señala que al asignarle a la población nativa el calificativo de

‘trabajadora’ no solo que se desdeñaba la situación de oprobio en la que se encontraba la gran mayoría de campesinos en el Ecuador sino que se postergaba la discusión sobre la intersección entre raza, igualdad y ciudadanía hasta mediados del siglo XX.

Siguiendo el trabajo del filósofo británico John Gray, Prieto señala que “[e]l liberalismo, como una táctica de gobierno, propone y debate principios universales, como la igualdad y el bien común, para establecer un *modus vivendi* entre perspectivas y formas de vida divergentes” (234). Así, la peculiaridad del caso ecuatoriano del período en cuestión se centraría en el constante debate con respecto a los nativos. Tal y como Prieto revisa la forma en la que “el imaginario de las élites estuvo moldeado por deseos de igualdad y bien común mezclados con un profundo miedo social” (31), el afán de esta tesis es entender el modo en el que las novelas fundacionales, además de las obras pedagógicas de nuestros autores, se prestan como escenarios para la elaboración no solo de personajes indígenas sino también de personajes con identidades *otras* como las del mestizo, el cholo, el *sertanejo*¹¹ y el mulato quienes, a decir de Rodríguez, no solo circulan en los textos bajo nombres genéricos sino que también “lack all kinds of human rights [and] live under perennial states of exceptionalism” (*Liberalism* 13).

Con base en lo anterior, esta tesis cuenta con cinco capítulos que abordan propuestas intelectuales surgidas entre 1865 y 1936 a partir de la asunción de que

¹¹ Habitante del interior del Brasil o *sertão*.

la inserción de las economías latinoamericanas en el moderno sistema-mundo¹² a finales del siglo XIX subvirtió el poder tradicional en el Ecuador y el Brasil. El desplazamiento del eje político-económico de los sistemas agrario semi-feudal de la sierra ecuatoriana a Guayaquil y esclavista del nordeste al sur del Brasil, inició un proceso de transformación de ciertos espacios intersticiales—como la hacienda andina y el conventillo carioca—en epítomes de una modernidad contradictoria. La representación literaria y el tratamiento pedagógico de estos espacios, dentro de los cuales operan enredadas dinámicas identitarias y de poder, son el foco de las propuestas intelectuales de estos autores. Como se explicará más adelante, aunque estas tentativas marcan de alguna manera la pauta del giro decolonial, ciertos proyectos resultaron más exitosos que otros a la hora de avanzar hacia la pretendida decolonización de los pensamientos ecuatoriano y brasileño.

Para sustentar el anterior razonamiento, en cada capítulo subrayo la importancia de aquellos eventos históricos que marcaron el tono político y económico de cada época. En el caso brasileño, es importante recalcar no solo la

¹² El “sistema-mundo” es un concepto acuñado por el investigador Immanuel Wallerstein para explicar la amplitud de una red global de poder que se constituye en una unidad mayor a la de cualquier estado soberano. Wallerstein afirma que durante el siglo XVI se crearon las instituciones políticas y económicas más importantes del sistema-mundo moderno, modelo que se restringía a Europa occidental y a Estados Unidos. Tras un lento proceso de expansión durante el siglo XVII, la Revolución Francesa de 1789 ocasionaría una mayor expansión de la economía capitalista, misma que creó una geocultura del sistema-mundo y que lo dividió en diferentes zonas: el centro, la periferia y la semi-periferia. Es decir, durante este período se implementaría “a set of ideas, values, and norms that were widely accepted throughout the system and that constrained social action thereafter” (xvi). En particular, sugiere Wallerstein, se legitimó el concepto de cambio social y la idea de que la soberanía descansa en el pueblo. Estas ideas, a la vez, dieron la impronta para la formulación de tres ideologías modernas: el conservadurismo, el liberalismo y el radicalismo. El amplio trabajo del sociólogo busca entender las razones por las que lo que él considera el “liberalismo centrista” opacó a las dos otras ideologías.

peculiaridad del imperio brasileño en contraposición a la situación política del resto de repúblicas americanas, sino también la abolición de la esclavitud en 1888 como un paso importante hacia la consolidación de la ‘verdadera’ identidad nacional. Según intelectuales brasileños como Sérgio Buarque de Holanda (1948), mientras el sistema de ingenio nordestino se nutriera de la esclavitud, el Brasil no podría romper con sus raíces ibéricas y, por lo tanto, fracasaría en desarrollar su carácter nacional. Sin embargo, pese a que la Ley Áurea de 1888 decretara la libertad de los esclavos, éste y otros eventos políticos catalizaron nuevas dinámicas de poder y de exclusión las cuales corrompieron los ideales de igualdad y libertad promovidos por los gobiernos republicanos de finales del siglo XIX y principios del XX.

Por otra parte, en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX se muestra un proceso similar ocurrido como consecuencia del dispar crecimiento económico entre Quito, la capital, y Guayaquil, el puerto más importante del país. Aprovechando que el sistema de hacienda serrano estaba en declive, la costa se orientó a la producción y exportación de cacao, generando un acelerado boom que disparó la brecha económica entre ambas zonas y el aparecimiento de nuevos actores sociales. Este proceso de modernización, el cual dio como resultado una serie de contradicciones a nivel político y cultural, será analizado en este trabajo.

En el primer capítulo, «Urdiendo el mito liberal: la brasileñidad en los antípodas de lo peninsular en la obra de José de Alencar», presento a Alencar como un escritor-estadista que a la par de su quehacer intelectual influye también en el ámbito político. Se muestra que gran parte de su proyecto intelectual se centra en la

articulación de un imaginario que desvincula al imperio brasileño de la corona portuguesa. Es a partir de este intento por definir ‘lo nacional’ que tanto sus ensayos como su novela fundacional *Iracema* (1865), se convierten en manifestaciones homogeneizadoras de las diferencias raciales, geográficas y culturales del Brasil. En este capítulo, por consiguiente, se presenta su obra a manera de manifiesto nacional en tanto que revela las ambiciones de los ideólogos liberales con respecto a la jerarquización étnico-racial y al control territorial dentro de un marco organizativo tan peculiar en América Latina como lo era el Brasil imperial. La teoría del acto sacrificial de René Girard (1996; 2005) servirá para entender el proceso por el cual dos o más actores—en el contexto de la obra de Alencar, los portugueses, los *tabajaras* y los *pitiguaras*—se reconcilian “at the expense of a third party who appears guilty or responsible for whatever ails, disturbs, or frightens the scapegoaters” (*Reader* 12).

En el segundo capítulo, «Territorio, catolicismo y ciudadanía: topografía del garcianismo en la obra de Juan León Mera», se demuestra la manera en la que el diálogo entre textos de dos géneros diferentes de Mera—*Catecismo de Geografía de la República del Ecuador* (1874) y *Cumandá o un drama entre salvajes* (1879)—revela su compromiso con el proyecto de modernización del estado católico. Siguiendo tanto el trabajo historiográfico de Peter Henderson (2008) sobre la época garciana así como el concepto de topografía de Ileana Rodríguez (2004), argumento que la obra de Mera se constituye en una narrativa utópica y desarrollista del estado, misma que anticipa, por un lado, el potencial de la región oriental en cuanto

a la explotación de sus recursos naturales y, por otro, las ventajas de la ‘sedentarización’ de sus pueblos indígenas por medio de la evangelización y conversión a las prácticas agrícolas. De esta manera, dicha topografía del proyecto modernizador del estado católico resalta el interés del autor por llenar el vacío simbólico de la Amazonía ecuatoriana y sacralizar las fronteras nacionales con el fin de confinar dentro de sus márgenes a los nuevos ciudadanos morales.

Los siguientes dos capítulos—«Del liberalismo *bacharel* al positivismo patriarcal: honra, progreso y *brasileñidad* en la obra de Aluísio Azevedo» y «Bocetos de una gramática liberal: de la glorificación del trabajo agrícola a la consagración simbólica de los Andes en la obra de Luis A. Martínez»—se enfocan en las contradicciones de los proyectos nacionales de los liberales brasileños y ecuatorianos en cuanto pretenden subsanar identidades en conflicto dentro de las nuevas configuraciones sociales y espaciales: el conventillo carioca y la hacienda ecuatoriana. Para ello, se examinan la forma en la que Azevedo y Martínez en Brasil y Ecuador, respectivamente, reconocen la ambivalencia de la modernidad al punto de confeccionar sus obras como alegorías de fallidas comunidades imaginadas. Las novelas *O cortiço* (1890) y *A la costa* (1905), además de contribuir a los debates intelectuales de la época sobre la esclavitud, la migración interna y la participación de ambos países en el moderno sistema-mundo capitalista, testimonian las contradicciones existentes dentro del liberalismo como ideología hegemónica. De ahí que los textos arriba mencionados sean considerados como bisagras que, tras superar las propuestas decimonónicas de Alencar y Mera, vislumbran lo nacional en

lo liminar aunque todavía sin subvertir los desencuentros entre la clase dominante y la subalterna.

Esta lectura renovada de Azevedo y Martínez los sitúa dentro de lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina “epistemología del sur”. Contrario a acercamientos que se limitan a resaltar el carácter mimético de las obras de ambos escritores, se propone un análisis que las considere como ejemplos de una concepción del mundo diferente. Esta idea según el sociólogo implica:

el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo. (*Refundación* 57)

Es precisamente la preocupación por estas “injustas desigualdades y [...] discriminaciones” referidas por el sociólogo portugués las que vendrían a convertirse en el parteaguas de la literatura social del treinta tanto en el Brasil como en el Ecuador.

Siguiendo esta veta de compromiso político con el *otro* discriminado, en el quinto capítulo, «Monstruos en la hacienda: el concertaje como narración de la nación en la obra de Jorge Icaza», se explora la postura del escritor ecuatoriano en cuanto a la representación de los grupos marginados como actores indeterminados en el andamiaje estatal. Al identificar en la coyuntura histórica la paradoja liberal sobre la igualdad, Icaza incluye en su obra—tanto dramática como narrativa—a los sujetos antes confinados a los márgenes de la nación: el indígena y el cholo. Se

sostiene que las obras de Icaza, especialmente *Huasipungo* (1934), junto con la de otros escritores sociales de la década del treinta, se afianzan como primeras tentativas de proveerle una voz a los grupos subalternos. Si bien en este capítulo se señala el fracaso de un discurso que no consigue contraponerse al hegemónico liberal de la clase terrateniente, se destaca el compromiso político del escritor con el marginado y su entorno. De esta forma se discute cómo los escritores del treinta confeccionan narrativas que, adscribiéndose al realismo social, contribuyen a la representación del agenciamiento de los sujetos híbridos marginados del Ecuador. Aunque estos discursos estén constituidos desde el punto de vista de la ciudad letrada y no se signifiquen como originales del subalterno, marcan la pauta para la futura narración de historias locales dentro de espacios intersticiales alternativos a aquellos propios de los centros urbanos. Icaza, de esta manera, abre paso a otro tipo de pensamiento decolonial cuyo fundamento es la colonialidad del ser o “la herida colonial” de la que habla Gloria Anzaldúa (1987) la cual será retomada décadas más tarde por los escritores de los pueblos indígenas y negros del Ecuador.

En conclusión, esta tesis revela que las coincidencias entre los procesos nacionales en ambos países delatan la coexistencia de sistemas culturales antagónicos que se manifiestan más adelante en las heterogéneas narrativas de principios del siglo XX. Tanto el proyecto liberal imperial de Alencar, el republicano positivista de Azevedo, el católico moderno de Mera y el enfoque subalterno de Icaza negocian la lógica de la colonialidad al mismo tiempo que alertan de las contradicciones de la retórica liberal sobre la modernidad. Por su parte, el análisis

del proyecto de Martínez verifica que su propuesta híbrida—situada en la intersección de lo tradicional y lo moderno—se camufla tanto en sus tratados de agricultura y en su novela *A la costa* actuando como uno de los primeros discursos decoloniales en la literatura ecuatoriana de principios del siglo XX.

El *locus de enunciación* es vital para entender los proyectos cifrados en cada una de las obras de los cinco autores estudiados puesto que se facilita su entendimiento como desligados del pensamiento hegemónico y cuya fuente de expresión es la herida colonial. Al analizar los espacios intersticiales como la selva, la hacienda y el conventillo se ha querido entender desde dónde se piensa la nación. En este sentido, este trabajo propone una historia decolonizante del Ecuador y el Brasil del siglo XIX en tanto que rescata aquellos momentos en los que dichos intelectuales buscaron cambiar los términos de la conversación al incluir nuevos espacios desde donde gestar formas éticas y utópicas alternativas. Estos discursos, muchas veces criticados por ser europeizantes, intentan tomar en cuenta aquellos conocimientos subalternizados por la visión eurocéntrica del mundo. Al visibilizar estos conocimientos *otros* se subrayan tanto las contribuciones como las carencias de sus intentos por liberarse de la universalidad imperial (occidental), la cual continúa, a decir de Mignolo, siendo un modelo de “marcha trepanadora” hasta nuestros días (“Pensamiento” 30).

La fotografía del Cacique Raoni confirma la pervivencia de esta lógica colonial la cual muchas veces está enmascarada bajo la retórica de la igualdad y la ciudadanía. Esta fotografía junto a otras iniciativas desarrollistas contemporáneas

de gobiernos latinoamericanos se convierten, así, en caricaturas que, según Silvia Rivera Cusicanqui (2010), “encubre[n] privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión” (56-7). Esta tesis es un intento—desde el punto de vista de la literatura y los estudios culturales—por continuar la discusión concerniente a dichas lógicas de dominación.

CAPÍTULO 1

Urdiendo la nación liberal moderna: la brasileñidad en los antípodas de lo peninsular en la obra de José de Alencar

Una joven mujer camina por la playa. Se detiene y fija su mirada en el horizonte en espera de alguna señal que le indique que su esposo pronto estará de regreso. Aguarda en vano. Avanza. De repente se halla frente a un aviso: una flecha adornada con la flor de maracuyá está clavada en la arena; la flecha ha atravesado un cangrejo. A pesar de que este no es el mensaje que la joven mujer esperaba recibir, lo entiende y lo acepta. El mensaje es de Martim, su esposo. El cangrejo significa que retroceda y la flor, que lo recuerde. Iracema vuelve al hogar. Deberá esperar hasta que Martim regrese de pelear junto con los *pitiguaras* para poder entregarle a Moacir, el hijo de ambos, y morir tranquila.

Esta imagen de la indígena contemplando la flecha en la arena fue inmortalizada por el pintor portugués José Maria de Medeiros (1849-1925) quien, en 1884, concluyó una de las obras más importantes de la pintura indianista del siglo XIX brasileño: *Iracema*¹³. Este cuadro, a su vez, está basado en uno de los capítulos clave de la novela homónima del escritor José de Alencar (1829-1877) en

¹³ En el Brasil, el indianismo se entiende como una vertiente del movimiento romántico manifestado en las artes visuales y cuyos temas provenían, en muchos casos, de reconocidas obras literarias. Parte de la colección del *Museu Nacional de Belas Artes* de Río de Janeiro (MNBA), por ejemplo, consiste de esculturas como *Moema* (Rodolfo Bernardelli, 1895), misma que alude a uno de los personajes de *Caramurú: Poema Épico do Descobrimento da Bahia* (1781) escrito por José de Santa Rita Durão. Asimismo, el museo cuenta con otras pinturas como *Exéquias de Atalá* (Augusto Rodrigues Duarte, 1878) e *Marabá* (Rodolfo Amoêdo, 1882).

el que la protagonista sigue el rastro de su esposo Martim, quien se ha ausentado del hogar para combatir la invasión francesa de principios del siglo XVII.

En este primer capítulo se analizará la forma en la que José de Alencar se vale del desplazamiento tanto temporal como espacial del indígena brasileño con el fin de articular un imaginario mestizo que desvincule el imperio americano de la corona portuguesa. Al alejar la trama de *Iracema* (1865) de la contemporaneidad y el espacio de Río de Janeiro, Alencar define la brasileñidad de acuerdo con los lineamientos establecidos por los ideólogos liberales de mediados del siglo XIX¹⁴. En consecuencia, este capítulo parte de la premisa que, dentro del contexto de la novela, es necesario mantener intacta la jerarquía étnica impuesta en la colonia con el fin de, por un lado, sacralizar las fronteras nacionales y, por otro lado, fomentar una visión desarrollista que ejemplificara, en la explotación económica de la provincia del Ceará, el progreso y la modernidad de los que hacían alarde los liberales brasileños de aquel entonces.

Con el fin de sostener la tesis arriba expuesta, este capítulo propone una lectura del auto-sacrificio de Iracema como mecanismo retórico que desplaza la atención de la capital imperial hacia la región norte del país. El propósito de dicho recurso es lograr la expansión simbólica de las fronteras nacionales así como la sacralización de las mismas. Por medio de la articulación de un mito fundacional que

¹⁴ Las crónicas que José de Alencar publicó en el “Diário de Rio de Janeiro” entre 1855 y 1858 reflejan su interés en el progreso, la competencia y el ‘espíritu de empresa’. Según João Roberto Faria, Alencar quería que el pueblo brasileño se comportara de manera civilizada siguiendo los patrones burgueses occidentales. Por este motivo, las primeras notas periodísticas del joven escritor “refletem a fisionomia de uma cidade vivendo o seu primeiro grande momento de progresso e modernização em moldes capitalistas, ainda que incipientes” (*Ao correr da pena* xxiv).

localizaba la cuna de la identidad mestiza brasileña en la provincia del Ceará, Alencar respondía a las demandas de una región que buscaba participar dentro del mercado internacional a la vez que mantenerse geopolíticamente unida a la capital imperial. Además de ubicar la obra de Alencar dentro del contexto indianista brasileño, esta lectura dialoga con el análisis de otras propuestas estéticas decimonónicas regionales cuyo objetivo era expandir las nociones de “patria chica” y posicionar a sus respectivas naciones dentro del sistema-mundo capitalista. Un ejemplo de estas narrativas desarrollistas es la novela *Cumandá o un drama entre salvajes* (1879) del ecuatoriano Juan León Mera (1832-1894) la cual será objeto de estudio en el siguiente capítulo.

Iracema: Lenda do Ceará fue publicada por cuenta del autor en 1865. Sus treinta y tres episodios narran la historia de amor entre la indígena Iracema y el portugués Martim. De acuerdo con el proyecto alencariano de periodización de la literatura nacional—concebido en “Benção Paterna”, el prólogo a la novela *Sonhos d’ouro* (1872)—, *Iracema* correspondería a la etapa denominada “primitiva” o “aborigen” ya que forma parte de aquel grupo de “lendas e mitos da terra selvagem e conquistada” (xiii). La novela, por consiguiente, hace referencia a la infancia de un pueblo cuyo propósito es alcanzar la madurez cultural para impedir así una nueva colonización, misma que, según Alencar, ya no sería geopolítica ni militar sino del ‘alma’ y del ‘corazón’ (xiv).

El primer capítulo de *Iracema* presentan a un hombre, un niño y un perro alejándose de las costas del Brasil. A partir del segundo capítulo, la novela se

constituye en un ejercicio analéptico sostenido; el narrador recuerda la historia de Iracema y Martim desde sus inicios. Dicha evocación podría dividirse en tres partes: el encuentro de los personajes, su idilio y el desencanto de la protagonista. En la primera parte se cuenta cómo Martim—un soldado portugués aliado de los *pitiguaras*¹⁵—se pierde en la selva y conoce a Iracema—la hija de Araquém, jefe espiritual de los *tabajaras*¹⁶. A lo largo de los siguientes capítulos, se insinúa que la indígena nunca será correspondida: Iracema no puede ser la sierva del portugués porque es la guardiana del secreto de la *jurema* y, además, Martim siente *saudade* por su tierra. La responsabilidad de Iracema para con su pueblo y la de Martim para con su patria no deparan un final feliz.

Un día antes de que Martim regrese a tierra *pitiguara*, Iracema se entrega al extranjero quien está bajo los efectos alucinógenos de la *jurema*. Al renunciar a su posición de guardiana del secreto de la bebida sagrada, Iracema no tiene otra opción que huir con Martim y Poti, el amigo *pitiguara* del portugués, para fundar una ‘nova pátria’ en las costas de lo que luego se vendría a conocer como la provincia del Ceará.

La segunda parte de la historia narra la breve felicidad de la pareja. Como indica el narrador, “a alegria morava em sua alma, [a] filha dos sertões era feliz,

¹⁵ Los *pitiguaras* son una nación indígena que habitan la zona norte del Brasil, particularmente el estado de Paraíba. Durante la época colonial, fueron aliados de los portugueses en contra de la invasión holandesa. Los *pitiguaras* “were the largest and most unified of all the coastal tribes, and through their populous villages and relatively advanced farming methods they gained a reputation as a civilized people” (Treece 194).

¹⁶ Los *tabajaras*, por el contrario, son una nación indígena que habita en el interior del estado del Ceará. Se aliaron con los franceses durante la ocupación del Maranhão.

como a andorinha, que abandona ao ninho de seus pais, e peregrina para fabricar novo ninho no país onde começa a estação das flores” (61). Tras peregrinar por varios días, la pareja, junto con Poti, decide asentarse en el lugar escogido por el portugués, levantar sus *cabanas* y ejecutar el ritual en el que Martim adoptaría “a pátria da esposa e do amigo” para convertirse en Coatiabo o “guerrero pintado”.

En la última parte de la novela, el narrador se distancia de la protagonista y atestigua el fracaso del amor entre Iracema y Martim. La falta de compromiso del portugués es comparada con el movimiento oscilatorio de la hamaca. Únicamente el sacrificio de Iracema liberaría a Martim de esta infeliz ambigüedad. Cuando Martim abandona el hogar para cumplir con las campañas de colonización de la corona portuguesa, se da inicio al proceso de auto-destrucción de Iracema el cual termina con el nacimiento de Moacir—el hijo de ambos cuyo nombre significa “hijo del sufrimiento”—y quien le “succiona la vida” a través de la leche materna hasta dejarla sin energías para vivir. Así, la misma Iracema anticipa que “quando teu filho deixar o seio de Iracema, ela morrerá, como abati depois que deu seu fruto. Então o guerreiro branco não terá mais quem o prenda na terra estrangeira” (72). Después de enterrar el cuerpo de la indígena debajo de una palmera a orillas del río, Martim decide abandonar el Ceará junto con su hijo, el primer mestizo brasileño. Al final de la obra, el narrador señala que Martim Soares ha vuelto al Brasil para continuar con la campaña de colonización y poblamiento en el norte del imperio. Sin embargo, nunca hace mención a Moacir; de ahí que se hable de la desaparición del mestizo de la nación moderna.

A continuación se expondrá una revisión de la literatura escrita acerca de *Iracema* (1865) de las últimas décadas con el fin de insertar el presente análisis en el diálogo crítico que gira en torno a la figura de José de Alencar y la construcción de la identidad brasileña de mediados del siglo XIX.

La literatura nacional como ‘alma de la patria’ o *Iracema* como narrativa desarrollista del imperio brasileño

El trabajo comparativo de Gordon Brotherston (1972) recalca el intento de Alencar por darle ‘fuerza indígena’ a la literatura nacional. Partiendo de la paradoja que significaba el exotismo del indio para las élites locales, Brotherston explica que las tres obras indianistas del escritor—*O guaraní* (1857), *Iracema* (1865) y *Ubijara* (1874)—son las manifestaciones más cercanas a lo que podría considerarse como el poema nacional brasileño. Sin embargo, el crítico advierte que a pesar de que Alencar dedicó gran parte de su vida al estudio de las culturas indígenas, en la novela se perpetúa la insensibilidad hacia el idioma tupí ya que el escritor: “remains as incongruous beside American Indian literature as his and other *americanistas*’ heads do, stuck on native bodies in jungle settings” (251). Concluye, además, que el mérito de su obra indianista es aceptar que existe dicha literatura y rechazar la postura de quienes la consideraban como una manifestación “pretérita y elegíaca”. El defecto de Alencar, en cambio, radica en la incapacidad de crear un estilo nacional original puesto que, al desconocer lo propio, habría optado por moldes occidentales.

Por otro lado, y desde el punto de vista de la representación literaria de la etnicidad, Ria Lemaire (1989) concluye que *Iracema* refleja la violencia de un modelo occidental el cual impone una jerarquía sobre los ciudadanos de segunda clase. Su análisis señala que pese a que el indianismo brasileño—tal y como lo entiende Brotherston—glorificaba al indígena como componente esencial del mestizo brasileño, la obra de Alencar despliega una serie de códigos que demuestran lo contrario. El indio, a decir de Lemaire, no tiene cabida en el proceso político de construcción de la nación puesto que no participa de las estructuras patriarcales de poder. Así, la relación que tanto Poti como Iracema mantienen con Martim evidencia la dependencia servil y opresiva que los excluye de la vida pública. De esta forma, el indio y la mujer son desplazados de sus espacios públicos para acabar aceptando la negación de cualquier tipo de participación activa en el Brasil moderno. Lemaire concluye:

“Indianism” or “Americanism” in all its beauty, lyricism, perfection and seductiveness suddenly ceases to be an integrating element of the new Brazilian state and culture. It is left only as an ideological veil. As a marvellously variegated cobweb it covers the political process in which the Brazilian elites—who historically were the allies of the powerful white elites in the Western world—imposed the power structures of the “first” world on their fellow countrymen, on Indians and women. (71)

Esta telaraña o velo ideológico encubriría lo que se considera era el miedo que las élites sentían del *otro* étnico. Esta propuesta—que no es exclusiva de las clases dominantes brasileñas—será retomada en el último capítulo de esta monografía cuando se analice la representación literaria del temor que sentían las élites blanco-mestizas del indígena andino en la obra del ecuatoriano Jorge Icaza (1906-1978).

El trabajo de Doris Sommer (1991) resalta la relación entre las novelas románticas decimonónicas y la consolidación de las repúblicas latinoamericanas. Refiriéndose a *O guaraní* (1857) e *Iracema* (1865), Sommer manifiesta que ambas novelas se convierten en alegorías de un proceso de conciliación política pues presentan dos niveles paralelos de significación. Así, Sommer señala que el escritor

constructed a romance to fill the void [the lack of glories], making it pregnant with future projects. And he colored those projects with the subtle half-tones of racial alliances. If the Brazilian national novel could not be about a possible uneventful history, at least the melting pot myth could fill in the empty space. (167)

Desde la aproximación que hace Sommer a las novelas fundacionales, la fórmula narrativa específica de Alencar se presta para tres lecturas diferentes. En primer lugar, las historias de amor entre indígenas y blancos reflejan “the interracial affair that will produce the quintessential Brazilian” (*Foundational* 169). En segundo lugar, la obra de Alencar propone la unión entre liberales y conservadores. Una tercera lectura las destaca como alegorías de “[a] relatively smooth transfers of power in Brazil’s history” (169). En lo que respecta a *Iracema*, Sommer resalta la pérdida como tema central de la novela. En este sentido, la *saudade* que siente la protagonista después de abandonar su tierra y ser abandonada por Martim significaría la nostalgia por el gobierno de la conciliación durante el reinado de Dom Pedro II¹⁷. De igual manera, el nacimiento del mestizo Moacir podría entenderse como la conjugación del pasado brasileño con un futuro impredecible.

¹⁷ En 1853, Dom Pedro II creó el “Ministério de Conciliação” con el fin de garantizar el balance de poder entre liberales y conservadores. Dicha era de conciliación terminaría cuando dominado por su

Renata R. Mautner Wasserman (1994) expande sus investigaciones previas sobre la forma en la que los escritores brasileños y estadounidenses aceptaron o rechazaron los supuestos europeos sobre “lo exótico” en el Nuevo Mundo. Siguiendo la línea de Sommer, Wasserman reconoce en Alencar una figura pública con intereses directos en los asuntos políticos del Brasil¹⁸. Al igual que Brotherston, señala la adaptación y el transplante de temas y estructuras europeos en sus novelas indianistas. Al respecto afirma:

Alencar's novels do not present great literary or philosophical problems: they are an American offspring of Montaigne and Rousseau, Chateaubriand and Bernardin de Saint-Pierre. They improve on the works of “Indianists” [...] and elaborate literary ideas made popular in Brazil by the visiting French critic Ferdinand de Denis, who [...] had written that ‘every nation, so to speak, secretes a literature in accordance with the genius of its people’. (188)

Con relación a *Iracema*, específicamente, Wasserman sostiene que se inscribe dentro de la tradición europea de querer contar el encuentro entre lo europeo y lo no-europeo sin desvalorizar a ninguna de las partes (207). Así, Alencar se convierte en una suerte de escritor “prismático” ya que refracta tanto la coyuntura histórica de aquel entonces como el interés por ubicar el tema del carácter nacional en el corazón de la literatura indianista. Sin embargo, Wasserman advierte que la armonía entre elementos heterogéneos únicamente opera en el plano ideológico. En el cultural, el romance entre Martim e Iracema solo puede ser posible en tanto se mantengan distanciados de sus responsabilidades para con la corona o para con su

temor innato al cambio, el emperador “intervened and ousted the Liberals from power in July 1868” (Bushnell 256).

¹⁸ Afiliado al Partido Conservador, José de Alencar fue diputado del Ceará en varias ocasiones. Entre 1868 y 1870 fue Ministro de Justicia.

tribu. De ahí que el arrepentimiento de Martim y la alianza de Poti con la corona portuguesa se entiendan como simples apéndices de la colonización y no como un intento por romper con las estructuras de poder a las que ya se había referido Ríal Lemaire.

Sérgio Luiz Prado Bellei (1999), por su parte, se aleja de lecturas que priman el aspecto estético del texto para explorar el político. Así, afirma que *Iracema* es un intento por legitimar la supremacía del colonizador. Esta supremacía estaría simbolizada en el gesto de quebrar la flecha de la paz después de que Iracema—en defensa propia—hiriera a Martim el día que se conocieron. Su argumento se basa tanto en la reflexión de lo que representa solapar la violencia de la conquista por medio de esta tregua, como en el análisis de la pasividad y ambivalencia de Martim, a quien Iracema debe continuamente proteger y salvar. Es la misma Iracema quien da una explicación racial a su decisión de sacrificarse por Martim: “se ela não morresse, o jacarandá não teria sol [...] Iracema é a folha escura que faz sombra em tua alma...” (72). Bellei cuestiona el hecho de que Alencar atenúe el carácter violento de la conquista al presentar las tribus—de forma particular, a *tabajaras* y *pitiguaras*—como si hubieran estado enemistadas desde mucho antes de la llegada de los portugueses. Pese a que la historia podría leerse como la versión de los vencedores, Bellei rescata una intervención del *tabajara* Irapuã como posible historia alternativa. Según el jefe de los *tabajaras*, su pueblo no es salvaje porque cultiva la tierra a diferencia de los *pitiguaras*, aliados de los portugueses. La

intervención de Irapuã es, a la vez, una defensa del modelo agrícola indígena y un rechazo a la imposición del modelo político-económico occidental.

En los últimos años, las investigaciones de Kristin E. Pitt (2006), Robert Patrick Newcomb (2007) y Wagner Camilo (2007) han profundizado en los cuestionamientos presentados por los críticos de generaciones anteriores. Por un lado, Pitt continúa la línea de Lemaire, Sommer y Wasserman en la medida en que señala la tensión entre el poder liberador de la metáfora en *Iracema* y las restricciones de su trama. Pitt entiende las narrativas nacionales como fórmulas que explican la relación entre el concepto abstracto de nación, la estructura política del estado, la población y el territorio. Si bien las metáforas en *Iracema*—o alegorías, como sugiere Sommer—vinculan el cuerpo femenino y el territorio con la nación para fortalecer la identidad nacional, su trama no alcanza a explicar las razones por las que tanto la protagonista como su hijo Moacir “deben desaparecer” para fundar el moderno estado-nación liberal.

Como señala Pitt, “[as] much as the narrative voice positions itself in sympathy with Iracema and the other Native Americans”, esta simpatía no es suficiente (140). La duda del narrador y su constante uso de preguntas retóricas hace que evada cuestionamientos sobre el destino de la raza que está por desaparecer. Al entender a los indígenas como “mercancía socio-política”, Alencar estaría abogando por una visión económica y desarrollista del manejo de poblaciones que recuerda a lo propuesto por Juan Bautista Alberdi (1810-1884) en la Argentina: “gobernar es poblar”. En este mismo orden de ideas, una de las

hipótesis que guiará la interpretación de la novela en este capítulo es que a mediados del siglo XIX, cuando el Brasil ya no es parte de la corona portuguesa, la intención de Alencar sería la incorporación simbólica del norte al imaginario nacional.

Newcomb, por su parte, analiza tres textos críticos del autor brasileño con el fin de reconstruir una teoría de la narrativa histórica nacional tal y como fuera entendida por Alencar. De esta manera, la intención de narrar el pasado nacional para explicar y defender la existencia del estado-nación brasileño estaría cifrada en las crónicas de “Ao correr da pena” (1853-1855), en las cartas en torno a la polémica sobre el poema “Confederação dos Tamoios” (1856) y en el prólogo a la novela *Sonhos d’ouro* (1872). Partiendo de la idea de que en el siglo XIX la literatura se identificaba con “the total accumulation of humanity’s written remains”, Newcomb sostiene que tanto su obra de creación como su obra crítica responden a las mismas motivaciones retóricas y políticas. Independientemente del género, sus obras están marcadas por el mismo espíritu nacional, el cual contemplaba una visión positiva del progreso histórico del Brasil. De esta forma, Alencar estaría proponiendo la adaptación de los modelos europeos al contexto nacional con el fin de exponer, como señaló Brotherston, el “alma de la patria”. Mediar entre una prehistoria perdida y la literatura nacional del presente sería, según Newcomb, una forma consistente de expresar el verdadero carácter nacional.

Cabe resaltar la diferencia que establece Newcomb entre la literatura como una forma poética sujeta a la experiencia humana y la historia como la búsqueda de

un contenido que se acerque a la verdad. Por un lado, Alencar es considerado profeta en la medida en que anticipa el camino que debe seguir el Brasil; desde otro punto de vista, el autor brasileño se presenta como historiador dado su interés en rescatar las tradiciones indígenas. Esta postura le permite conciliar literatura e historia sin comprometerse exclusivamente con ningún tipo de discurso. Newcomb concuerda con la clasificación que hace Wasserman del autor brasileño ya que también resalta, por un lado, la importancia de su rol como autoridad intelectual del Brasil del segundo imperio y, por otro lado, su interés por sentar las bases de un “sentimiento nacional” común. De ahí que Newcomb no dude en desligarlo de la figura del historiador profesional debido a su agenda patriótica y a su constante llamado a buscar dicho sentimiento nacional.

Este interés por examinar la posición del escritor brasileño con respecto a la confección de narrativas históricas nacionales también es preocupación de Wagner Camilo (2007), quien concluye que *Iracema*, pese a que legitima el *status quo* al no problematizar ni la situación del negro ni la muerte de la protagonista, es relevante a la hora de entender la construcción tanto identitaria como territorial del Brasil. Después de referirse a las cualidades de la novela como texto híbrido, Camilo asevera que *Iracema*, al ser catalogada como leyenda, no solo naturalizaría la sumisión del indio sino que también revelaría la posición de Alencar en cuanto a la relación de las provincias con la capital imperial.

Con el objetivo de entender el proyecto nacional cifrado en *Iracema: Lenda do Ceará* a continuación se explicará la manera en la que Alencar construye una

narrativa alegórica para incorporar su provincia al imaginario nacional. Basándome en el trabajo de los críticos arriba mencionados—sobre todo en las investigaciones de Pitt (2006), Newcomb (2007) y Camilo (2007)—las siguientes dos secciones exponen los motivos por los cuales Alencar recurre a la inmolación de su protagonista indígena. La primera parte aborda la suspensión temporal y el desplazamiento espacial de la trama de *Iracema*. La segunda sección del capítulo se enfoca en la sacralización del espacio físico a través del auto-sacrificio de una indígena extemporánea.

De la patria chica a la patria grande: leyenda fundacional como tributo del ‘hijo ausente’

Iracema lleva como subtítulo: “leyenda del Ceará”. Por un lado, al ser catalogada como leyenda, el autor pondera el carácter fundacional de la trama; por otro lado, al precisar el lugar exacto de donde proviene el mito, se destaca su carácter regional. Además, situar la leyenda del amor entre Iracema y Martim en el Ceará obedecía a un móvil particular dentro del proyecto intelectual de Alencar: resaltar la importancia simbólica de la provincia, misma que estaba históricamente sustentada. Así, la “leyenda del Ceará” dirigía la mirada del lector hacia esa región del imperio a la vez que alimentaba el orgullo cearense de ser la cuna de la identidad brasileña mestiza. De ahí que el autor insista en el hecho de que el libro fue escrito por un cearense por lo que debe ser leído en el Ceará: “O livro é cearense [...] Escrevi-o para ser lido lá”. El adverbio “allá” funciona de forma deíctica ya que hace

un señalamiento, desde el *locus* de enunciación del escritor, a elementos que están en su memoria y en la memoria de todos aquellos que habitan la provincia.

De igual forma, la intención del autor se evidencia tanto en la dedicatoria que dice: “À Terra Natal” como en su identificación personal como oriundo del Ceará: “de um filho ausente”. Que el autor de la leyenda esté ausente—que no escriba desde el Ceará sino desde la capital imperial—, refuerza la idea de dislocación simbólica del territorio. Asimismo, al mencionar en el prólogo que Camarão—personaje histórico en el que se basa el Poti literario—era cearense, el autor insiste en la relevancia de la provincia: “Há uma questão histórica relativa a este assunto [que *Iracema* se base en un hecho real]: falo da pátria do Camarão, que um escritor pernambucano quis pôr em dúvida, tirando a glória ao Ceará para dar à sua província” (11).

Con el fin de presentar la novela como una muestra de tributo a la “patria chica” al mismo tiempo que elevarla al nivel de leyenda fundacional nacional, José de Alencar se vale de una estrategia retórica común de la clase letrada latinoamericana ochocentista: la de representar a los sujetos indígenas como si estuvieran suspendidos en el tiempo. Esta cesación temporal—que para críticos como John Beverly (2011) no es más que una consecuencia de la “orientalización discursiva” que abunda en gran parte de la literatura post-independentista—, será también objeto de discusión en el siguiente capítulo, el cual analiza el desplazamiento tanto temporal como espacial del indígena ecuatoriano en la obra de Juan León Mera.

A principios del siglo XVII, la corona portuguesa emprendió una campaña de colonización defensiva que consistía en amistar con tribus indígenas con el fin de frenar los avances franceses, ingleses y holandeses en el norte del Brasil. Según el historiador E. Bradford Burns (1993), “Portugal responded defensively to foreign threats and interlopers in the New World by establishing tiny, isolated, agricultural nuclei along the coast” (48). De esta manera, la amenaza que representaba la presencia de efectivos europeos en el norte del Brasil forzó a los portugueses a establecer una serie de asentamientos en aquella costa, operación que culminaría con la fundación de la ciudad de Belém en 1616 (Burns 49). Basándose en dichas estrategias geopolíticas—especialmente en la campaña en contra de los franceses ocurridas de principios del XVII—, José de Alencar elabora la trama de *Iracema* a raíz de un hecho histórico en particular: la alianza de principios del siglo XVII entre los indios *pitiguaras* y los portugueses capitaneados por Martim Soares Moreno¹⁹. Es por esta razón que varios de los capítulos de la novela describen el viaje que emprenden Martim, Iracema y Poti para encontrar el lugar ideal en donde asentar su *cabana*²⁰.

¹⁹ Según David Treece (2000), Martim Soares Moreno “participated in one such campaign in 1603, taking part in the defeat of thirty villages on the Camocim River, the last to fall being that of Chief Irapuã. Soares Moreno subsequently pushed expansion farther west, with the intention of opening up the territory to European settlement, and to prove that colonization was viable, he took a mestiço son born in Ceará back with him to the governor general of Brazil” (194).

²⁰ En el capítulo XXI se narra el momento en el que Martim escoge el lugar para levantar su casa. El narrador señala: “seguindo pela margem do rio, o cristão escolheu o lugar para levantar a cabana [...] Quando veio a noite, os dous (sic) esposos armaram a rede em sua nova cabana; e o amigo no copiar que olhava para o nascente” (58).

En este sentido, el análisis propuesto establece una correlación de los hechos históricos sobre la campaña de colonización defensiva del siglo XVII y el posterior texto literario de Alencar. Si bien ambos intentos por hacer prevalecer el control del gobierno en la zona norte del Brasil—tanto la campaña militar como la novela—respondieron a exigencias de épocas diferentes, es posible señalar puntos de convergencia entre las motivaciones de la corona portuguesa y las del escritor cearense. Mientras que en el siglo XVII—y como se explicó en el párrafo anterior—el poder colonial inició acciones militares en la costa norte para controlar los territorios en esa región, a mediados del XIX Alencar entendió que la campaña imperial para incluir dicha zona dentro del imaginario nacional no debía darse en el plano militar sino en el simbólico y, como se explicará a continuación, también en el económico.

Refiriéndose al desequilibrio económico entre las regiones del Brasil, los historiadores David Bushnell y Neill Macaulay (1988) comentan:

While the southeast boomed, the south—Uruguay, Rio Grande do Sul, and Santa Catarina—prospered in furnishings work animals and jerked beef, which was fed to slaves, to the coffee region. The sugar-based economy of the northeast stagnated in the postindependence period, and the north and west—vast regions of forests and grasslands *with almost no people—remained underdeveloped*. (“Rise” 149; énfasis mío)

Junto al plan imperial de centralizar el poder político, la transformación de la idea que se tenía acerca de la región norte del Brasil—específicamente la de subdesarrollo y vacío simbólico de la provincia (hoy estado) del Ceará—también se convirtió en una de Alencar. El hecho de trasladar espacialmente la trama de

Iracema de Río de Janeiro—escenario de anteriores crónicas y novelas del escritor así como su lugar de residencia—a la provincia donde nació, pone de manifiesto dicha inquietud en un momento crucial para el desarrollo económico de dicha región.

En 1799, la provincia del Ceará se separó oficialmente de Pernambuco (Greenfield 84). Durante los siguientes cincuenta años no jugaría un papel importante en la economía brasileña debido a que gran parte del interior o *sertão* sufría de condiciones climáticas adversas y de la relativa infertilidad de sus suelos (Garfield, “Environment”). Además, el Ceará siempre se vio afectado por devastadoras sequías que le ganaron la imagen de una de las regiones más pobres del Brasil.

A mediados del siglo XIX, sin embargo, dicha región experimentó una relativa prosperidad económica, misma que duraría hasta la década de 1870. Maxime L. Margolis (1973) señala que la mayoría del algodón que Europa importaba entre 1750 y 1813 provenía del Brasil, especialmente de las provincias nordestinas. Esta posición privilegiada del producto brasileño se vio amenazada con la entrada del algodón norteamericano en el mercado internacional (3). No obstante, una nueva oportunidad de recobrar dicha posición se le presentó a los algodoneros nordestinos cuando la Guerra Civil de Estados Unidos afectó la producción en aquel país entre 1861 y 1865. De esta forma, la esperanza de un resurgimiento económico en el Ceará atrajo a un número considerable de agricultores, especialmente de

provincias vecinas. Como señala Martha Santos (2007), esta ola migratoria no solo duplicó la población cearense sino que además logró que

The province of Ceará became one of the main exporters of cotton, as the crop spread to almost all its different micro-climates. Furthermore, after recovering from the heavy losses of the mid-century drought, the cattle-ranching industry regained an important place in generating finances for the province. (42)

Como se mencionó en un principio, y tomando en cuenta el boom algodonero de la década de 1860, el desplazamiento de la trama de *Iracema* no solo responde a necesidades geopolíticas y de solidificación del territorio frente a otras naciones sudamericanas²¹, sino también a la necesidad de subrayar el potencial económico del Ceará, idea desarrollista con la que estaban de acuerdo otros intelectuales latinoamericanos contemporáneos de Alencar como el ecuatoriano Juan León Mera. Dado que la provincia nunca pudo competir con la empresa cañaveral de las provincias aledañas, ésta vio en el cultivo del algodón un remedio a su estancamiento económico.

Por otro lado, *Iracema* expande la mirada nacional al dirigir la atención del gobierno imperial hacia otras regiones que no estaban dominadas por la empresa cafetalera, hecho que coadyuvaba a expandir las fronteras simbólicas del Brasil. Aunque críticos como Camilo (2007) señalen que *Iracema* es ante todo una leyenda local, el presente análisis propone que el alcance de dicho texto fundacional es nacional en la medida en que coincide con proyectos intelectuales de escritores del

²¹ Conviene recordar que durante la misma época, las fronteras del sur del Brasil, específicamente en la región cisplatina, estaban en constante disputa.

XIX latinoamericano que buscaban recuperar o construir un pasado literario y cultural con repercusión fuera de las fronteras de la “patria chica”. No obstante, pese a los esfuerzos de Alencar por llamar la atención gubernamental a través de la inclusión simbólica del Ceará en la historia literaria, en la práctica, a la provincia se la siguió relegando a un segundo plano. La relativa prosperidad económica que alcanzó entre 1845 y 1870 se vio frustrada con la sequía de 1877-1879. A este desastre natural habría que sumarle el ocaso del boom algodonero, el fin del sistema esclavista y el reclutamiento de soldados para luchar en la Guerra del Paraguay (Santos 39). Por causa de estos eventos naturales, económicos y militares, cerca de la mitad de la población del Ceará desapareció; ninguna obra literaria podría contrarrestar estos efectos. Como explica el historiador Seth Garfield (2010), cualquier intento por prevenir las consecuencias de este tipo de calamidades estaría siempre subordinado a la voluntad de la élite cafetalera de los estados del sur (“Environment”).

“Ao pé do coqueiro, à borda do rio”: sacralización de la frontera norte del imperio

De la misma forma en la que Cumandá—la protagonista de la novela fundacional de Juan León Mera—es enterrada al pie de una palmera a la orilla de un río de la Amazonía ecuatoriana, el cuerpo de Iracema yace “ao pé do coqueiro, à borda do rio”. Además de responder a una convención del romanticismo literario, este acto permite la sacralización de las fronteras nacionales. No obstante, antes de

ser sepultadas, ambas heroínas deben ofrendar sus vidas por la paz de sus comunidades.

En el caso brasileño, Alencar utiliza el auto-sacrificio de Iracema como mecanismo retórico que sacraliza la frontera norte de la nación a la vez que permite la supervivencia de Moacir, el primer mestizo. Dicho mecanismo pretende, según el autor, contrarrestar las nuevas amenazas domésticas y extranjeras, a saber, el potencial de rebeldía del norte y la re-colonización cultural. Una lectura de la auto-inmolación de Iracema basada en la teoría del acto sacrificial de René Girard (2005) permite concluir que la supervivencia de la naciente identidad mestiza es posible gracias al confinamiento de la herencia indígena dentro de una nación a cuyas fronteras debía atribuírseles el carácter de sagrado. Si antes de la muerte de la protagonista los ríos se concebían como accidentes geográficos que funcionaban como divisiones naturales y distinguían los territorios de unas tribus de los de otras, los lindes adquieren una carga simbólica con la que los ciudadanos se sentirán reconocidos:

Desde então os guerreiros *pitiguaras*, que passavam perto da cabana abandonada e ouviam ressoar a voz plangente da ave amiga, afastavam-se, com a alma cheia de tristeza, do coqueiro onde cantava a jandaia.

E foi assim que um dia veio a chamar-se Ceará o rio onde crescia o coqueiro e os campos onde serpeja o rio. (80)

La tristeza que sienten los guerreros *pitiguaras* al pasar cerca de la tumba de Iracema es un constante recordatorio del sacrificio original, base misma de la identidad nacional.

De igual forma, Girard asegura que el sacrificio es una institución simbólica, un ente mediador entre el sacrificador y una deidad. Dada la anacronía del concepto de deidad, Girard señala que “the entire institution of sacrifice is relegated by most modern theorists to the realm of the imagination” (6). En este sentido, mi uso del concepto girardiano del sacrificio prima el rol del intelectual como mediador cuya función es la de restablecer la armonía entre la *ciudad real* y una entidad menos anacrónica que la deidad aunque igualmente abstracta: la nación. Si extrapoláramos la noción del acto sacrificial a la obra de José de Alencar, se podría afirmar que el propósito de la inmolación de Iracema es el de proteger a la comunidad—en este caso, al Brasil—de su auto-destrucción o, específicamente, de la amenaza que representaba el separatismo y el proceso de aculturación. Con respecto a esta última, para detener el peligro que representaban las modas extranjeras era crucial que los escritores imprimieran el “genio brasileño” en la literatura “arrancando-lhe os andrajos coloniais” y presentando la “bela estatua americana [...] em sua majestosa nudez” (“Benção” xvii)²². En el caso de *Iracema*, el lector se encuentra ante un claro ejemplo de esta “majestuosa desnudez” cuando, a través de los ojos de Martim, confirma que “a formosura ainda morava [em Iracema], como o perfume na flor caída do manacá” (80) a pesar de que el dolor le había consumido el cuerpo.

De igual forma, en términos alencarianos, una literatura descolonizada también amerita deshacerse de los “andrajos” indígenas. *Iracema* no aboga por una

²² Un ejemplo de esta “majestuosa desnudez” es la representación del cuerpo literalmente desnudo de Iracema en el cuadro de Medeiros de 1884, misma que se podría comparar con la representación de Cumandá en la pintura novecentista ecuatoriana.

literatura indígena sino mestiza, de ahí que para garantizar la supervivencia de Moacir la protagonista tenga que morir. En el modelo girardiano, antes de sacrificar a la víctima es preciso establecer ciertos parámetros que la distingan como chivo expiatorio. Iracema cumple con dichos criterios en cuanto que no representa amenaza alguna para el orden que quiere implantar la corona en el norte del Brasil. Haber renunciado a su condición de guardiana del secreto de la *jurema* y, por consiguiente, haber traicionado a su tribu, significa que el vínculo entre la joven indígena y el pueblo *tabajara* ha sido quebrantado. Al respecto, Girard asegura:

[a]ll our sacrificial victims [...] are invariably distinguishable from the nonsacrificeable beings by one essential characteristics: between these victims and the community a crucial social link is missing, so they can be exposed to violence without fear of reprisal. (13)

Así, se puede rastrear la representación literaria de dicha ruptura del lazo social a través del análisis de la desvinculación entre su personaje y su comunidad. Desde temprano en la novela y a través de las intervenciones de varios personajes, el lector advierte la imposibilidad del amor entre Iracema y Martim. Por ejemplo, en el capítulo cuarto, Iracema le confiesa al portugués que no podrá ser ‘su sierva’ porque “é ela que guarda o segredo da jurema e o mistério do sonho” (20). Conforme avanza el proceso de enamoramiento, Iracema le reitera las razones por las cuales Martim no podrá poseer a la virgen *tabajara*: “Iracema é filha do Pajé, e guarda o segredo da jurema. O guerreiro que possuísse a virgem de Tupã morreria” (29). Conocer el secreto de la preparación de la *jurema* le otorga a Iracema un papel

imprescindible dentro de su tribu; asimismo, imposibilita su unión con cualquier hombre, incluido el matrimonio interracial entre ella y Martim.

Ante este impedimento y en contra de su deseo, Martim recapacita y le explica a Iracema que los portugueses “nunca fora do combate eles deixarão aberto o camucim da virgem na taba de seu hóspede” (29)²³. A pesar de que los soldados portugueses no le temen a la muerte, Martim no podría traicionar la hospitalidad de Araquém sentenciando a muerte a su hija. Dado que la ingratitud no es una característica de la gente de su raza y aceptando las palabras de Iracema, Martim decide abandonar el territorio *tabajara*. En caso de que este recordatorio no sea suficiente para Martim (y para el lector), el padre de Iracema lo previene sobre los efectos trágicos de una relación de esa naturaleza. Así, Araquém sentencia: “[s]e a virgem abandonou ao guerreiro branco a flor de seu corpo, ela morrerá” (35). Lo que llama la atención de la intervención de Araquém son las palabras que siguen inmediatamente después a dicho presagio: “o hóspede de Tupã é sagrado; ninguém o ofenderá; Araquém o protege” (35). Las palabras del *pajé* le conceden a Martim el estatus de huésped sagrado a quien protegerá pese a transgredir las normas tribales que controlan la vida privada de Iracema; como tal, el portugués queda exento de la responsabilidad por la muerte de la india *tabajara*. No sorprende, entonces, que en una nueva conversación con Iracema, Martim repita las palabras de Araquém

²³ En otra ocasión, Martim se aleja de Iracema pues piensa que no debe dejar “o rasto da desgraça na cabana hospedeira. Cerra os olhos para não ver; e enche sua alma com o nome e a veneração de seu Deus” (44).

omitiendo aquellas que lo absolverían de culpa y que le permitirían poseerla: “[s]e a virgem de Tupã abandonar ao estrangeiro a flor de seu corpo, ela morrerá!” (37).

A pesar de las múltiples advertencias, Martim posee a Iracema; el narrador anuncia que “Tupã já não tinha sua virgem na terra dos *tabajaras*” (46). Sin embargo, la consumación de la unión es controvertida ya que el autor recurre a un nuevo recurso con el fin de minimizar la responsabilidad de Martim: los efectos alucinógenos de la *jurema*. El episodio comienza cuando por “el bien de ambos”, Martim le pide a Iracema que le prepare la pócima secreta. Ésta accede con la intención de que el extranjero recuerde a su país y, de paso, se olvide de ella. La pócima, sin embargo, no tiene los efectos planeados por Iracema. El narrador describe que Martim:

Agora podia viver com Iracema, e colher em seus lábios o beijo, que ali viçava entre sorrisos, como o fruto na corola da flor. Podia amá-la, e sugar desse amor o mel e o perfume, sem deixar veneno no seio da virgem.
O gozo era vida, pois o sentia mais forte e intenso; o mal era sonho e ilusão, que *da virgem não possuía senão a imagem*. (45; énfasis mío)

A pesar de estar cifrado como un sueño, la intervención del narrador confirma que en efecto mantuvieron relaciones sexuales. Sin embargo, ‘poseer la imagen de la virgen’ o sentir los dulces besos de Iracema durante ‘el sueño’ funcionan como artilugios para eximir al colonizador de la culpa por haber irrumpido el orden social *tabajara*. Iracema, por el contrario, no es redimida de su falla. Aunque se nota un intento por minimizar la responsabilidad de Iracema al decir que fue Tupã quien abandonó a la virgen, el resto de la trama gira en torno a la traición y la vergüenza que siente Iracema tras haber quebrantado el vínculo sagrado con su tribu.

Más adelante en la trama, cuando Iracema observa en el suelo los cadáveres de aquellos *tabajaras* caídos en combate contra los *pitiguaras*, el narrador señala que “o sangue que enrubescia a terra, era o mesmo sangue brioso que lhe ardia nas faces de vergonha” (52). El énfasis en la vergüenza de Iracema es importante no solo dentro de la narración sino también en el contexto del proyecto intelectual y político de José de Alencar. Eximir de culpa a Martim y resaltar la vergüenza y la traición de Iracema justifican el sacrificio de ciertos actores sociales como acto generoso y necesario para el restablecimiento de la armonía entre el pueblo colonizado y el colonizador. Mientras las lecturas de otros críticos como Bellei y Pitt se han referido a las implicaciones ideológicas del acto de inmolación voluntaria—específicamente, a la violencia del proceso de colonización y a la legitimación de la posesión del continente americano por el europeo—, este análisis privilegia la retórica del sacrificio de Iracema como instrumento de la sacralización de un territorio que precisaba ser incorporado al imaginario nacional.

En el contexto de la novela, poco tiempo después del triunfo de los *pitiguaras* sobre los *tabajaras* y del definitivo asentamiento de la pareja en la región litoral, Martim abandona el hogar para cumplir con las responsabilidades exigidas por la corona, ejercer el control militar de la región e incorporar los territorios a la jurisdicción de Portugal. En un momento determinado, Martim explica a su compañero *pitiguara*, Poti, que las embarcaciones que se divisan en el mar

são os guerreiros brancos *inimigos de minha raça*, que buscam as praias da valente nação *pitiguara*, para a guerra da vingança: eles foram derrotados

com os *tabajaras* nas margens do Camucim; agora vêm com os seus amigos, os tupinambás, pelo caminho do mar. (72-3; énfasis mío)

La alianza entre los *tupinambás* y los franceses también hacía de los primeros enemigos de los portugueses. Para ser consistente con la campaña colonizadora, en términos diegéticos, Martim abandona a su esposa para combatirlos. Esto provoca que Iracema se quede sola y muera de pena. La ausencia de Martim y la lejanía de su gente aceleran la muerte de Iracema; el nacimiento de Moacir, a quien debe amamantar para que sobreviva, termina por absorberle los últimos restos de vida. En términos de la acción, por otra parte, la partida de Martim es necesaria para que se concrete el auto-sacrificio de Iracema, mismo que cumple con dos funciones específicas. Por un lado, la muerte de la protagonista reforzaría el tejido social de la nación al sacralizar las fronteras nacionales en un momento de consolidación de la hegemonía territorial y económica del imperio brasileño. Por otro lado, el acto auto-sacrificial de Iracema permitiría la supervivencia del primer mestizo brasileño aunque en detrimento, como han advertido otros críticos, de la herencia africana.

Al deshacerse del privilegio social que dicha obligación pública le otorgaba a Iracema, Alencar puede prescindir de la protagonista sin miedo a que existan represalias por parte de la tribu *tabajara*. Incluso Iracema reconoce y acepta su papel de chivo expiatorio. Aunque Iracema absorbe las tensiones que conlleva el proceso de negociación de la identidad nacional porque soporta la vergüenza de la traición y el desdén del portugués, resulta necesario señalar lo que se podría entender como un segundo acto sacrificial: la desaparición de Moacir en la novela

que simbolizaría la imposibilidad de construir la nación brasileña moderna sobre la base del mestizaje. La transferencia del significado de este pasaje a la coyuntura histórica del Brasil resulta problemática puesto que deja entrever las tensiones dentro de la comunidad intelectual y científica en torno al mantenimiento de las jerarquías étnicas coloniales. Como afirma Lilia Moritz Schwarcz (1999), a mediados del siglo XIX la miscegenación era concebida como un proceso clave para entender tanto el subdesarrollo como el futuro del Brasil. De ahí que el proyecto intelectual de la época haya estado siempre imbuido de dicho discurso científicista. Consecuentemente, se establecieron criterios de ciudadanía diferenciados, los cuales a su vez estaban basados en las capacidades de cada raza para aportar al progreso social del país.

En *Iracema*, con el nacimiento de Moacir, Alencar estaría tomando partido por el evolucionismo social cuyos defensores apoyaban la idea de que las razas humanas no eran estáticas sino que, al contrario, estaban en un constante estado de “mejoramiento” (Schwarcz, *Spectacle* 16). Puesto que Moacir es el resultado de la mezcla entre un portugués y una indígena, este niño vendría a simbolizar el progreso racial ya que personificaría lo mejor de los dos legados. La desaparición de Moacir de la trama, sin embargo, desacredita cualquier intención del autor por defender dicha postura. Al contrario, la omisión de Martim vaticina los futuros

desencuentros entre los postulados del darwinismo social y el mito de la democracia racial tan defendido por la intelectualidad brasileña del XIX²⁴.

Conclusiones

Darlene Sadlier (2008) manifiesta que es difícil determinar el momento exacto en el que el indígena emergió en la literatura como símbolo del Brasil independiente. Señala que, en todo caso, su uso como epítome de la identidad brasileña estuvo siempre relacionado con las tensiones políticas y económicas desatadas entre el imperio y la corona portuguesa a partir de 1822. Como se explicó a lo largo de este capítulo, los mecanismos de la suspensión temporal y el desplazamiento espacial operados en las unidades diegéticas de la novela cumplen con propósitos específicos del proyecto intelectual alencariano. En primer lugar, si la periodización de la literatura nacional (mestiza) debía iniciar con el rescate de aquellas historias que concibieran a la patria como ‘madre fecunda’, entonces la representación de Iracema como progenitora de Moacir, el primer mestizo, debía cimentarse como piedra angular de dicha periodización. De esta forma, los lazos culturales que habían atado al Brasil con la península Ibérica se irían debilitando conforme se alcanzara la madurez literaria.

²⁴ Estos temas serán retomados en el tercer capítulo cuando se analice la obra del escritor brasileño Aluísio Azevedo (1857-1913).

Es sabido que desde joven, e intrigado por la idea de desarrollar el carácter nacional de la literatura brasileña, Alencar se interesó por los relatos de cronistas y viajeros extranjeros. De estas lecturas surge su afán por redimir al indígena de aquellas representaciones monstruosas de las que fue objeto en la época colonial. Con respecto a la publicación de *O guaraní*, su primera obra indianista, el autor señala que: “[no] *Guarany* o selvagem é um ideal, que o escriptor intenta poetisar, despin-do-o da crosta grosseira de que o envolveram os chronistas, e arrancando-o ao ridículo que sobre elle projectam os restos embrutecidos da quasi extincta raça (sic)” (*Como e porque* 47). Dado que el conocimiento de la patria—específicamente de las tradiciones y lenguas indígenas—era la mejor forma de entrar en el alma de un pueblo, el escritor entiende la conexión que el país debía establecer con cierta herencia aborígen con el fin de diferenciar al Brasil de Portugal. El imaginario indígena era, por ende, la ‘fuente’ de la que debían beber los escritores brasileños. Como fuente u origen de la brasileñidad, la trama de *Iracema* debía estar temporalmente suspendida en aquel momento histórico de supuesta conciliación entre indígenas y portugueses. No en vano Alencar escoge un episodio de la historia nacional en el cual la alianza en contra de un enemigo en común—en este caso, los franceses—atenuaba la violencia de la colonización portuguesa.

La cesación temporal, sin embargo, no era suficiente. Aparte de dirigir al lector a un momento de resistencia en contra del dominio extranjero y a los orígenes mismos del mestizaje, Alencar debía responder a otras necesidades logísticas y simbólicas. En correspondencia con el interés del autor en promover un

plan económico para el estado del Ceará, traslada la trama a la región norte del imperio. Esta estrategia retórica implica leer la novela como una narración desarrollista que responde a las demandas de un poder centralizador preocupado por mitigar el potencial de rebelión y ánimo separatista de la región norte del Brasil, así como a la necesidad cada vez más urgente de consolidarse como potencia militar a nivel sudamericano. La ocupación de la capital imperial, Río de Janeiro, en 1862-1863 por parte del ejército inglés sirvió como importante lección de nacionalismo para las élites liberales de aquel entonces, sentimiento que habría de alcanzar su máximo apogeo durante los años que duró la Guerra de la Triple Alianza (1865-1869). La tensión entre la noción de “patria chica” y estado-nación que opera en la novela evidencia el momento de transición por el que atravesaba en Brasil del segundo imperio²⁵.

En conclusión, en este capítulo se analizó la manera en la que el discurso indianista de José de Alencar puede entenderse como reelaboración, con ambiciones culturalmente decolonizadoras, de la campaña militar del siglo XVII y no como una mera imitación del romanticismo europeo. Si la corona portuguesa recurrió a la ocupación territorial del norte del Brasil en un intento por frenar el avance de otras fuerzas europeas—a saber, las tropas inglesas, francesas y holandesas—, ¿podría

²⁵ Una de las preocupaciones del gobierno imperial entre 1850 y 1868 fue hallar una forma de consolidar y ejercer el poder imperial sobre un territorio no solo vasto sino también geográfica y económicamente dispar. La *Confederação do Equador* de 1824, por ejemplo, es uno de los alzamientos populares de carácter independentista fundamentado en cierta retórica liberal que defendía la limitación del poder moderador imperial. Estos ánimos federalistas, sin embargo, se verían derrotados en la última revuelta pernambucana, la *Revolução Praieira* de 1848-1850, símbolo del triunfo del nacionalismo sobre el regionalismo.

leerse la novela como la transformación de dichos eventos históricos con el fin de contrarrestar la colonización estética en el siglo XIX? De acuerdo con lo manifestado por el autor en 1872, la amenaza de una segunda colonización no se traducía en términos de ocupación territorial sino de imitación literaria. Hoy en día, a pesar de que la originalidad formal de *Iracema* sea cuestionable, cabe resaltar la tentativa de Alencar y de sus contemporáneos por nacionalizar la literatura a través de la incorporación de temas estrictamente nacionales. Al respecto, el escritor afirmaba que nunca escribiría nada que tuviera parecido alguno con la fruta enlatada que se importaba puesto que “o povo que chupa o caju, a manga, o cambucá e a jaboticaba, [não] pode falar uma língua com igual pronuncia e o mesmo espírito do povo que sorve o figo, a pêra, o damasco e nêspêra” (“Benção” xix).

No obstante, nacionalizar la literatura o permitir la supervivencia de la identidad mestiza brasileña a través del primer sacrificio no garantiza la armonía entre bandos rivales. Como afirma Girard, cada vez que una comunidad es salvada por el mecanismo del chivo expiatorio, “it is soon alarmed to find that the effects of the founding murder are temporary” (27). Hacia el final de la novela, el narrador duda que el acto sacrificial haya sido la mejor alternativa para el Brasil. Cuando se refiere al viaje que emprenden Martim y Moacir hacia Portugal después de la muerte de la protagonista, la voz narrativa se cuestiona sobre el futuro de dicha identidad: “Havia aí a predestinação de uma raça?” (81). Sin embargo, el uso del adverbio de lugar “ahí” es ambiguo; no queda claro si se refiere a la predestinación de la raza indígena o del nuevo mestizo. ¿Acaso primar el legado portugués y enterrar a la

madre al pie del cocotero implica confinar la herencia indígena en un pasado legendario y olvidarla?, u, ¿omitir el regreso de Moacir a su lugar de origen implica restarle participación al mestizo en la construcción del estado-nación?²⁶ ¿Qué tipo de violencia se estaría evitando con la desaparición de Moacir? Quizá la pregunta retórica del narrador anticipa la polémica que vendría a situarse en el centro del debate intelectual desde 1870 hasta la tercera década del siglo XX: la contradicción del mito de la democracia racial en una sociedad esclavista. Con la desaparición de Moacir, Alencar pronostica las discrepancias entre aquellos defensores del darwinismo social y quienes veían en la miscegenación la clave del progreso social del Brasil moderno.

Las herramientas retóricas utilizadas por Alencar y analizadas en este capítulo confirman que, en el siglo XIX, existían preocupaciones similares en otras latitudes sudamericanas como es el caso del Ecuador. Es en este sentido que el siguiente capítulo se centra en el estudio del auto-sacrificio de Cumandá, heroína de la novela fundacional del ecuatoriano Juan León Mera (1832-1894). De forma particular, se enfatizará la intención del autor por confeccionar una narrativa alegórica del Ecuador post-independentista asentada en los valores católicos del gobierno conservador de Gabriel García Moreno. El análisis propuesto, por lo tanto, prima la lectura de *Cumandá o en drama entre salvajes* (1879) como intento por lograr la conciliación nacional dentro de un marco modernizador y católico. Al igual

²⁶ La escritora Clorinda Matto de Turner (1852-1909) también borra a Rosalía, personaje indígena, de la trama de *Herencia* (1893), la continuación de la novela *Aves sin nido* (1889).

que Alencar, Mera busca expandir la mirada hacia regiones no urbanas y proponer un diálogo entre la élite blanco-mestiza y los sujetos indígenas. Asimismo, Mera se ocupa de la elaboración de una narrativa que subraya la necesidad de delimitar y ejercer control sobre las fronteras nacionales. Como se verá a continuación, *Cumandá* (1879), al igual que *Iracema* (1865), se convierte en un modelo de topografía literaria la cual, aunque reemplaza a los “bárbaros” contemporáneos con idealizados personajes indígenas, da un primer paso hacia la modificación de los términos de la conversación entre la ciudad letrada y la ciudad real.

CAPÍTULO 2

Territorio, catolicismo y ciudadanía: topografía del garcianismo en la obra de Juan León Mera

En una carta fechada el 20 de abril de 1889, Juan León Mera (1832-1894) le recuerda a su hijo—quien acaba de iniciarse en el oficio de escritor—que todo lo aprendido es para la patria y que, por lo tanto, el producto intelectual debe ser “*bello, verdadero y útil*, pues, claro se está, nadie debe ofrendar a su patria monstruosidades, mentira y naderías o variedades” (*Antología* 177; énfasis mío). Esta insistencia en ‘darle todo a la patria’ manifiesta el interés del escritor en ser partícipe—incluso después del asesinato del presidente Gabriel García Moreno en 1875²⁷—de un proyecto de unificación y regeneración nacional a través del quehacer intelectual, como se mostrará más adelante, arraigado en el catolicismo ultramontano. Si bien Mera tuvo diversos cargos políticos desde los cuales implementó directamente dicho plan²⁸, es la ciudad letrada desde donde ejerce una

²⁷ Gabriel García Moreno (1821-1875) fue presidente del Ecuador en dos períodos (1859-1865 y 1869-1875). Defensor del catolicismo ultramontano e ideólogo del proceso de modernización del estado, fue asesinado por la oposición liberal poco antes de empezar su tercer mandato.

²⁸ Como gobernador, Mera puso en funcionamiento el primer colegio de niñas de Ambato a cargo de las hermanas del Sagrado Corazón de Jesús. Esta medida es producto de los esfuerzos del gobierno de García Moreno por brindar a las mujeres ecuatorianas, y a la población en general, una mejor educación. Sin embargo, como lo demuestra la siguiente sección de una carta dirigida a Juan Valera, no tuvo éxito en todos sus emprendimientos políticos: “En mis escritos, en las legislaturas a las que he concurrido, en los empleos que he desempeñado, he sido defensor constante de los indios contra las preocupaciones y los abusos de la gente de mi raza; pero los abusos y preocupaciones han sido más poderosos que todos mis razonamientos y mis esfuerzos” (*Antología* 206).

mayor y más profunda influencia en la historia intelectual del país²⁹. Tanto sus postulados sobre el *americanismo literario* como la publicación de dos obras en particular—el *Catecismo de Geografía de la República del Ecuador* (1874) y la novela romántica *Cumandá o un drama entre salvajes* (1879)—le sirvieron para construir y proyectar la *ciudad ideal* del garcianismo a la vez que “conservarla más allá de su ejecución material” (Rama 38).

Según Mera, el *americanismo literario* implicaría reconocer que la naturaleza material es, en sí misma, poesía, dado que está animada por “el soplo divino, [...] aquel no sé qué impalpable, invisible, misterioso que habla más [al] espíritu que a [los] sentidos” (*Antología* 227). Es decir, Mera enfatiza el hecho de que la originalidad se encuentre en “los afectos, en las ideas [y] en las imágenes” y no necesariamente en la lengua y en la forma, las cuales sirven para resaltar “las leyes del buen gusto castellano” (*Antología* 139). Tomando en cuenta estos postulados, una lectura renovada del texto pedagógico de Mera de 1874 *vis-à-vis* su novela romántica de 1879 los interpretaría no solo como la culminación y puesta en práctica de dicha teoría, sino que también los expondría como máximos ejemplos de lo que Mera considera “lo bello, verdadero y útil al servicio de la patria”. Mientras que una de las metas que perseguía el gobierno de García Moreno era la incorporación tanto física como simbólica de la naturaleza material de la provincia

²⁹ Según el crítico uruguayo Ángel Rama (1984), la *ciudad letrada* podría entenderse como una suerte de clase sacerdotal surgida durante la colonia y cuya misión era la de lograr la transculturación de la población indígena local o *ciudad real*. Este grupo estaba compuesto de “religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales [...] asociados a las funciones del poder” (25).

del Napo—también conocida como el Oriente, la selva o la región Amazónica—al imaginario nacional, Mera servía a la patria con la confección de bellas y, hasta cierto punto verosímiles descripciones del Oriente, entretajadas, a su vez, con un enorme afán por promover los valores católicos entre sus conciudadanos.

Refiriéndose a la representación del espacio americano desde el encuentro entre europeos e indígenas hasta el siglo XX, Ileana Rodríguez (2004) manifiesta que la *topografía* es “the physical layout of the land [as] the criterion for a history that projects itself toward the future in the form of [...] modernization” (*Transatlantic* 138). Si extrapolamos el concepto de *topografía* de Rodríguez a las obras de Mera, se podría argumentar que tanto el *Catecismo de Geografía* como *Cumandá* se convierten en topografías del accidentado territorio ecuatoriano así como también del proyecto garciano que buscaba la modernización de la nación (Goestchel, 2007; Maiguashca, 1994; Henderson, 2008). La relevancia de dichas topografías radica en sus intentos por compensar y suplir el vacío simbólico con respecto al Oriente ecuatoriano por medio de narraciones que, en la visión del autor, eran bellas descripciones de la selva convertidas en prueba de una realidad incuestionable: la constante oposición entre la civilización y la barbarie. Como asegura la antropóloga Blanca Muratorio (2008), “the Oriente [...] provided García Moreno with an exemplary challenge to test his concept of economic development based on ‘moral regeneration’” (“State” 90-1). En este capítulo se propone que de la misma manera en la que García Moreno pone a prueba su proyecto nacional de regeneración moral, Juan León Mera pone a prueba sus topografías pedagógicas y literarias.

Con el fin de sustentar la tesis anterior, el capítulo está dividido en dos secciones. En la primera parte, se analizarán de manera intercalada ambas obras del ecuatoriano a la luz del concepto de *topografía*. El constante diálogo del *Catecismo* con *Cumandá* revela lo que Mera entendía como una necesidad imperiosa: que el trabajo del intelectual estuviera comprometido con la verdad, de ahí que el *Catecismo* resultara el género adecuado para propagar una representación relativamente fidedigna de la geografía física e histórica ecuatoriana. De igual forma, se enfatizarán aquellas secciones de la novela que describen el Oriente y cuyo objetivo era el de compartir con el público local una región que hasta aquel entonces era desconocida o ignorada. La segunda parte del capítulo se centra en el análisis de la historia de amor entre los protagonistas—Carlos y Cumandá—y cuyo final se entiende como la metáfora del garcianismo: el auto-sacrificio de la mujer blanca faculta la conciliación de indios y blanco-mestizos dentro de un marco modernizador y católico. Al igual que en el contexto de la novela *Iracema* (1865), el sacrificio de Cumandá es útil en la medida en que sacraliza las fronteras tribales las cuales, a su vez, fijarán los nuevos límites simbólicos de la nación ecuatoriana. Para comodidad del lector y antes de proceder al análisis de ambas obras, a continuación se presenta un breve resumen de la novela.

Mientras que el *Catecismo de Geografía* (1874) es un texto didáctico dirigido a estudiantes de las escuelas primarias del Ecuador, *Cumandá o un drama entre*

salvajes (1879)³⁰ es una novela fundacional que cuenta en veinte capítulos la historia de Cumandá y Carlos, dos jóvenes que se aman sin saber que son hermanos. *Cumandá* está contada por un narrador omnisciente que se aleja de la civilización para adentrarse en la selva ecuatoriana. Después de describir en detalle la geografía oriental, presenta dos de las tribus que habitan en dicha región: mientras que los jíbaros son caracterizados como bárbaros y feroces, los záparos son mansos y hospitalarios. Esta diferenciación es clave para entender la posición del autor respecto a los efectos de la evangelización de los pueblos orientales los cuales serán discutidos más adelante.

Una analepsis le sirve al narrador para contar que, en 1790, un alzamiento indígena en contra de los hacendados de Guamote y Columbe resultó en la muerte de Carmen y Julia, la esposa e hija de José Domingo de Orozco. Para olvidar esta tragedia y resarcir el daño que había infligido en los indígenas de su hacienda, Orozco decide entrar en la orden dominica e internar a Carlos, su hijo sobreviviente, en un colegio religioso. Dieciocho años más tarde, Fray Domingo de Orozco es enviado a la Amazonía para evangelizar a los indios. Lo acompaña su hijo Carlos. En Andoas, el pueblo donde se asientan los recién llegados, Carlos conoce y se enamora de Cumandá, la hija de Tongana y Pona. La relación entre ambos, sin embargo, no es aceptada por los miembros de la comunidad debido al odio que sienten los padres de Cumandá hacia los blancos. Por esta razón, Tongana presenta a Cumandá como

³⁰ Esteban Ponce (2009), *Cumandá* constituye “la primera mirada mestiza de la república al margen, dentro del margen” (194).

futura esposa del cacique Yahuarmaqui. Pese a los intentos de la pareja por huir, Cumandá es forzada a contraer nupcias con el cacique, quien muere durante la noche de bodas. Aprovechando la súbita muerte de Yahuarmaqui, y ayudada por su madre, Pona, Cumandá logra finalmente escapar.

Cuando la joven llega a Andoas se entera que Carlos ha sido apresado por los jíbaros, quienes demandan canjear a Carlos por Cumandá con el fin de mantener la paz entre las tribus enemigas. Mientras el padre Orozco reflexiona sobre la idea de entregar a la joven a cambio de la libertad de su hijo, Cumandá se entrega de forma voluntaria; se sacrifica por amor.

Durante la última conversación que tienen los amantes, Cumandá le entrega a Carlos un amuleto. Más adelante en la historia, este mismo amuleto servirá para que se descubra la verdadera identidad de Cumandá, quien resulta ser la hija menor del Padre Orozco criada como si fuera india y a quien Pona salvó del incendio que consumió la casa del hacendado. En este momento, el Padre Orozco decide salvar a Cumandá; sin embargo, antes de salir en su búsqueda es necesario perdonar a Tongana (antes llamado Tubón) a la vez que pedirle disculpas por los “terribles males” que le causó cuando era hacendado. Finalmente Orozco llega a tierra jíbara pero es demasiado tarde; obedeciendo a los ritos de la tribu, su hija ha sido sacrificada. Cumandá, al igual que Iracema, es enterrada en una hoya abierta al pie de una gran palmera, cerca del punto en que la tierna heroína se entregó al mensajero de la tribu de Yahuarmaqui.

De ‘tribus errantes’ a ‘pueblos cultos’: conocimiento del Oriente y evangelización como retórica de la modernidad

La visita de botánicos y científicos extranjeros al nuevo continente en los siglos XVIII y XIX afectó la concepción que se había tenido hasta ese entonces del territorio. En el caso del Ecuador, los avances en geología, vulcanología y cartografía durante los primeros años de la vida republicana fueron la piedra angular de todo un nuevo discurso patriótico que en la segunda mitad del XIX le daría prioridad a la representación del paisaje (Kennedy-Troya, 2008). La práctica de este paisajismo—que no es solo la observación y posterior representación de la naturaleza en la pintura, sino un instrumento cultural clave en la consolidación de las identidades nacionales—alimentó también a las ciencias sociales y a la literatura. Juan León Mera, seguramente contagiado del dinamismo y del progreso por el que atravesaban estos campos científicos, cimentó su novela sobre un territorio nacional que además de bello, se presentaba como un espacio cognoscible el cual podía ser unificado gracias a las iniciativas modernizadoras del estado garciano: la evangelización de los pueblos indígenas, la construcción de mejores vías de acceso a la Amazonía y la explotación de sus recursos naturales. Mientras que en la esfera política las leyes y negociaciones diplomáticas buscaban garantizar los derechos ciudadanos de los indios, finiquitar disputas limítrofes y expandir las nociones de modernidad a la selva, Mera contribuía por medio de la articulación de narrativas nacionales no a la recuperación de la jurisdicción física sobre el Oriente sino a la inclusión de esta

región ‘virgen, desierta e ignota’ en el imaginario colectivo de un público que hasta entonces la había desdeñado o la desconocía.

Con respecto a la determinación geográfica, el historiador Peter Henderson (2008) recalca que en las naciones andinas, la topografía montañosa y el caudillismo local mantenían a las regiones desconectadas (31). En el caso ecuatoriano, Quito, Cuenca y Guayaquil—ejes de poder alrededor de los cuales giraba la actividad política, económica y cultural de mediados de siglo—defendían sus particularidades a la vez que se mantenían incomunicadas por la falta de un sistema confiable de transporte. A sabiendas de esta fragmentación geopolítica y de la falta de identificación con una nación más extensa por parte del ciudadano común, García Moreno buscó la manera de erradicar la concepción de la “patria chica” correspondiente a cada ciudad y remplazarla por otra más abarcadora, “ecuatoriana” y católica. Como explica Henderson, a mediados del siglo XIX muchos latinoamericanos se pensaban como parte de una región, provincia o incluso de una pequeña ciudad. Recién a partir de finales de siglo, estadistas e intelectuales empezaron a cuestionar la importancia de articular una *comunidad imaginada* que sustentara proyectos nacionales de integración. En el caso de Ecuador, la concepción de la patria se limitaba al lugar de nacimiento. La transformación de la noción de *patria chica* en *patria grande* durante los años del garcianismo se convertía, de esta manera, tanto en imperativo ideológico como en práctica cultural. En cuanto a la idea de “pueblo católico”, Derek Williams (2005) sostiene que el gobierno de García Moreno dio paso a un proceso de transformación de la cultura política de la

sociedad civil de la segunda mitad del XIX. Este proceso, según el historiador, implicaba fortalecer “piety, morality and hard work [as] the essence of Ecuadorian identity and [as] the ultimate source of legitimate political claims” (208.) La piedad y la moral como cualidades esenciales de la identidad ecuatoriana, a las que alude Williams, serán motivo de análisis en la última sección de este capítulo.

Parte de la rutina de García Moreno consistía en leer diariamente datos y estadísticas que sus colaboradores le hacían llegar desde todos los rincones del país. Este continuo flujo de información lograba que el presidente—quien al igual que Juan León Mera no conocía el país más allá de sus ciudades principales—tuviera una noción del territorio que gobernaba, su población, geografía física y recursos naturales. Según Ileana Rodríguez (2004), esta necesidad de valerse de herramientas prácticas es una de las características de los estadistas positivistas decimonónicos, como Domingo Faustino Sarmiento, quienes proyectaban en la belleza de una región desconocida las vastas posibilidades de negocios y empresas para explotarla. De esta forma, el objetivo de estos gobernantes era alcanzar

the accuracy of description of a landscape whose *beauty* resides more in its future possibilities than in the existing ones. In this, nineteenth-century geographers are the best representatives of developmentalist utopias, ones who scan the topographies and keep an accurate record of the untapped wealth. (*Transatlantic* 152; énfasis mío)

Además, hasta el ascenso de García Moreno al poder, las islas Galápagos y el Oriente habían sido regiones poco exploradas, siempre descritas bajo el manto de la

fantasía, visitadas únicamente por aventureros, misioneros, viajeros y botánicos extranjeros, y confinadas a recibir a los ‘indeseables’³¹:

To the east, the wilds of the Oriente beckoned only to the most hardy. After sixteenth-century conquistadors explored the Oriente, the region had largely been ignored except by missionaries. Only the tiny town of Macas evidenced Ecuador’s presence there. Most literate Ecuadorians had heard frightening tales of the Shuar or Jívaro (as they were known in the nineteenth century), peoples of the Oriente who felled their game and their adversaries with poisoned blow darts and engaged in the ancient Andean practice of shrinking heads, *tsantsas*, long abandoned elsewhere. (Henderson 34)

El desconocimiento de la región junto con su potencial económico y la urgente necesidad de, por un lado, desmitificarla—y en consecuencia aportar datos ‘verdaderos’—y, por otro, recuperar la jurisdicción sobre la Amazonía como resultado de problemas limítrofes con el Perú³², hicieron de su exploración una prioridad del estado. De alguna manera, con la publicación del *Catecismo de Geografía* en 1874 se satisfaría esta necesidad.

El texto catequístico es una obra organizada alrededor de un tema en forma de preguntas con sus respectivas respuestas, mismas que a su vez son claras,

³¹ En su crónica de viaje, el diplomático estadounidense Friedrich Hassaurek (1967) hace referencia al Oriente como el lugar al que eran enviados muchos prisioneros políticos: “[t]hey were generally banished to the unredeemed wilderness on the Eastern side of the cordillera, commonly called the Napo Country from the Napo River—one of the affluents of the Amazon—or to Brazil by way of the Napo. To understand fully the inhuman nature of this punishment, it must be borne in mind that the road to the Napo, beginning at the village of Papallacta—about two days’ journey from Quito—is a mere footpath, inaccessible to horses or mules. [...] Until they reached their inhospitable destination, where only the painted Indian’s humble hut afforded them shelter, without protection from wild beasts, poisonous snakes, and tropical fevers” (129-130). Además de las dificultades del terreno, la antropóloga Blanca Muratorio (2008) afirma que en el Oriente había un vacío administrativo debido, en parte, a los débiles controles ejercidos durante el tiempo de la colonia y, también, al desinterés del gobierno quiteño por poblar esta región. Este poco control sobre el territorio amazónico hizo que unos cuantos soldados, sacerdotes y comerciantes fueran los únicos en aventurarse a explorarlo.

³² Vicente Piedrahita, embajador en el Perú durante la administración de García Moreno, promovió la defensa de los intereses nacionales en el territorio amazónico a raíz de la incursión de una misión peruana para explorar los ríos en territorio disputado por ambas naciones entre 1874 y 1875.

concisas y directas. En su acepción más generalizada, el catecismo es un “libro de instrucción elemental que contiene la doctrina cristiana, escrito con frecuencia en forma de preguntas y respuestas” (“Catecismo”). No obstante, los catecismos no son necesariamente religiosos. El uso de catecismos políticos, por ejemplo, fue ampliamente difundido en Hispanoamérica a principios del siglo XIX. El historiador Rafael Sagredo (1996) señala que a partir de 1810, los catecismos sirvieron para explicar temas que iban desde las luchas de independencia, la lealtad a la monarquía, hasta los derechos de las personas, los diversos tipos de gobierno, la defensa de la religión, incluso generalidades sobre educación y cultura. El objetivo de estos textos, según el mismo Sagredo, era el de “conformar y consolidar una nueva mentalidad colectiva acorde con los nuevos planteamientos de la modernidad” (504).

Los catecismos, por lo tanto, continuaron siendo una herramienta útil una vez emancipadas las colonias en Hispanoamérica en tanto que buscaban expandir entre el pueblo nociones básicas sobre agricultura, temas constitucionales, geografía política, física e histórica de las nuevas naciones. En la introducción al *Catecismo de Geografía* de 1874, Mera aduce que a falta de un texto para la enseñanza de geografía en los establecimientos de instrucción primaria, la publicación de dicha obra resultaba necesaria ya que pretendía solucionar la deficiencia educativa. El catecismo se divide en tres secciones las cuales, a su vez, contienen diversos apartados. Las dos primeras corresponden a la ‘Geografía física’ y a la ‘Geografía política y civil del Ecuador’; la tercera sección—titulada ‘Geografía descriptiva e

histórica’—funciona como una tentativa de historiar la trayectoria de la república. Esta última parte, a decir de Mera, debería ser retomada por un verdadero historiador con el fin de presentar a los ecuatorianos un catecismo histórico más detallado. Cabe notar que, aunque Mera advierte al lector de sus limitaciones, es justamente la ‘Geografía descriptiva e histórica’ la sección más desarrollada de toda la publicación.

A diferencia de su novela *Cumandá o un drama entre salvajes* de 1879, el catecismo está lleno de datos que su autor juzga precisos y verdaderos. La información y las referencias, cuidadosamente estudiadas y escogidas, más allá de beneficiar a la clase letrada, buscan instruir a los niños de escuela primaria sobre el país y las trece provincias con las que contaba el Ecuador en ese entonces. En la introducción, fechada en octubre de 1873, Mera afirma que el catecismo es:

la recopilación epitomada de lo poco que hasta hoy han podido hacer algunos hombres científicos y estudiosos, de los datos que [ha] sacado de muchos documentos públicos y particulares que [ha] tenido a la vista, y de tan cual observación propia (II).

A pesar de su insistencia en el hecho de que su redacción esté encaminada a llenar una necesidad patente, llama la atención la sección referente al Oriente. Por un lado, Mera nunca estuvo en esta región del país y, por otro lado, es imposible ignorar los paralelismos entre la posición del narrador de *Cumandá* y la voz instructora del *Catecismo* en lo tocante a una de las iniciativas modernizadoras del estado garciano: la necesidad de conocer, evangelizar y controlar la Amazonía. Al respecto, se lee en el *Catecismo*:

P. ¿Qué hay notable en la capital de Oriente y sus pueblos?

R. La provincia de Oriente, a más de la magnificencia y riqueza de sus selvas y ríos, muchos de arenas auríferas, no tiene otra cosa notable que sus *recuerdos y esperanzas*. (141; énfasis mío)

La decisión de usar los sustantivos *recuerdos* y *esperanzas* hace referencia a lo que Mera consideraba había sido un grave error de la corona española: la expulsión de los jesuitas a finales del siglo XVIII. De ahí que el narrador que imparte el catecismo se justifique más adelante al señalar que

[en] el siglo pasado la inmensa extensión que va de las faldas orientales de los Andes al Amazonas, y desde las márgenes meridionales del Putumayo al Chinchipe, contenía gran número de pueblos formados por el celo evangélico de los misioneros, en la mayor parte jesuitas. Extrañados estos en 1767, su obra de civilización cristiana cayó minada de raíz, y desapareció. [...] Hasta que al fin el Gobierno se ha visto en la necesidad de cortar el abuso, confiando exclusivamente la tarea de la regeneración de los pobres salvajes a misioneros jesuitas que, con la predicación, la enseñanza práctica de la vida cristiana, las escuelas de niños, etc, están haciendo resucitar las esperanzas de que la más extensa y privilegiada provincia del Ecuador entre en la comunión de los pueblos cultos. (141)

Al igual que en el *Catecismo*, se puede ubicar en *Cumandá* una referencia semejante a la arriba mencionada, misma que correspondería con el recuerdo de una vida mejor en el Oriente antes de la expulsión de los jesuitas. El narrador de la novela afirma:

[h]a más de un siglo, la infatigable constancia de los misioneros había comenzado a hacer brillar algunas ráfagas de civilización entre esa bárbara gente; habíala humanado en gran parte a costa de heroicos sacrificios [...] Cada cruz plantada por el sacerdote católico en aquellas soledades, era un centro donde obraba un misterioso poder que atraía las tribus errantes para fijarlas en torno, agregarlas a la familia humana y hacerlas gozar de las delicias de la comunión racional y cristiana. (97-8)

La idea de la celebración de la eucaristía entre las ‘tribus errantes’ (‘bárbara gente’) y los ‘pueblos cultos’ (‘familia humana’) se articula como imagen de comunión que tan solo puede lograrse tras la suspensión temporal de la situación real del indio. Tanto en el catecismo como en la novela, Mera evoca con nostalgia la obra evangélica de los jesuitas del XVIII con el fin de “rendirles justicia” a los pueblos bárbaros por “lo bueno que tuvieron” (*Antología* 199). Esta cesación temporal, que ubica a los pueblos en el “origen”, niega su coetaneidad al mismo tiempo que los excluye “de las lides de la modernidad [ya que] se les otorga un status residual” que los limita a ser simples guardianes de la naturaleza (Rivera-Cusicanqui 59). De igual forma, los proyecta temporalmente hacia un futuro cargado de esperanza para probar los beneficios de la civilización, misma que equivale a la sedentarización de los pueblos amazónicos por medio de las prácticas agrícolas y cristianas.

En su correspondencia, Mera entiende la “esperanza” como promesa de la modernidad al insistir en que “el único medio para que los pueblos lleguen a una civilización perfecta en lo posible, es el Cristianismo” (*Antología* 198). En cuanto al uso de la retórica para presentar dichas promesas, Walter Mignolo (2011) asevera que éstas pueden traducirse en discursos de conversión, civilización, progreso o desarrollo, “[b]ut in order to implement what the rhetoric of modernity preaches, it is necessary to drive the juggernaut over every single difference, resistance, or opposition to modernity’s salvation projects” (205). La cesación temporal de la Amazonía—el ubicar a los “primitivos” en el siglo XVIII y proyectarlos hacia el futuro utópico—se erige como la máquina apisonadora de aquellas diferencias

morales y étnicas que impiden la asimilación del indio a la ‘familia humana’. Tanto en el *Catecismo* como en *Cumandá*, el cristianismo y, en menor grado, la agricultura, se leen como discursos de progreso que además de avanzar la economía del país lo regenerarían moralmente³³.

A través de la prédica de la fe católica, García Moreno perseguía la unificación y comunión política y espiritual de una sociedad étnica, lingüística y geográficamente heterogénea. Al contrario de lo que sucedió en otras naciones andinas³⁴, García Moreno evitó recrear el escindido sistema racial colonial e intentó incorporar a sujetos subalternos—de forma particular a las mujeres—a su concepción de *comunidad imaginada* (Henderson, 2008; Williams, 2005). Una de las estrategias políticas que le permitiría alcanzar este proyecto de unificación nacional bajo el resguardo del catolicismo, fue la readmisión de los jesuitas en 1862 luego de que el gobierno liberal de José María Urbina los expulsara por segunda ocasión del territorio ecuatoriano en 1851. No obstante, el conocimiento del potencial del Oriente—su ríos, su extensión, su flora y fauna, sus habitantes y sus costumbres—se presentaba como un factor indispensable previo al envío de los jesuitas a estas regiones ignotas. La disciplina jesuita junto con su predisposición para establecer

³³La agricultura como mecanismo para regenerar moral y económicamente al Ecuador será objeto de estudio en el cuarto capítulo de esta tesis, el cual aborda la obra de Luis A. Martínez.

³⁴ Refiriéndose al caso peruano, Mark Thurner (1997) asegura que “[the] desire of regional élites to wield greater control over the indigenous and mixed-blood castes could and did merge with commercial and state-building interests” (4). La dualidad del sistema nacional durante la colonia—una “república de indios” en contraposición a una “república de blancos”—hizo que durante el siglo XIX se propulsara un modelo de civilización gradual de los indios con el propósito de que se incorporaran al resto de ciudadanos libres del Perú.

misiones en el Oriente fueron características que se prestaban a los fines del garcianismo. De esta forma no solo se recuperaba la jurisdicción sobre territorios abandonados desde hacía un siglo y se emprendía una campaña de cristianización de las tribus amazónicas sino que se integraba la región oriental al proyecto de modernización nacional.

Así como una lectura más exhaustiva del *Catecismo* revela su propósito apologético con respecto al regreso de las misiones al Oriente, los esporádicos comentarios del narrador de *Cumandá* sobre la importancia del amor a la tierra y a la estabilidad que promueven los jesuitas ponen de manifiesto el interés de Mera por recuperar aquella edad de oro devenida en simples ‘recuerdos y esperanzas’. Con relación al trabajo que hicieron los jesuitas con los nativos, el narrador señala:

[los] sacerdotes que evangelizaron en esas tierras tribus nómadas les enseñaron la estabilidad y el amor de la tierra nativa, como bases primordiales de la vida social; y una vez paladeadas las delicias de ésta, gustaban ya de proporcionarse las cosas necesarias para la mayor comodidad del hogar, aprendían algunas artes y criaban con afán varios animales domésticos, de aquéllos sin los cuales falta toda animación en las aldeas y casas campestres. (122)

El convertir al nómada en sedentario junto con la concepción de la agricultura y de la vida doméstica como cimientos de la tan ansiada civilización, se proclamaban como nociones cardinales y viables dentro del proyecto jesuita de evangelización. Es por eso que en reiteradas ocasiones a lo largo de la novela se insiste en considerar a Andoas (único poblado que cuenta con presencia de los misioneros) como un ‘embrión’ de la sociedad, el cual—aunque todavía patriarcal y sencillo—goza ya de los beneficios de la fe. Al respecto, el narrador de *Cumandá* observa:

[la] regeneración cristiana había dulcificado las costumbres de los indios sin afeminar su carácter; había inclinado al bien su corazón, y gradualmente iba despertando su inteligencia y preparándola para una vida más activa, para un teatro más extenso, para el contacto, la liga y fusión con el gran mundo, donde a par que hierven pasiones, y se alzan errores y difunden vicios que el salvaje no conoce, rebosa también y se derrama por todas partes la benéfica civilización. (123)

El ‘gran mundo’ referido en el pasaje anterior puede equiparse a la instauración y reconocimiento de la *patria grande*, *ciudad ideal* o *comunidad imaginada* que perseguía García Moreno con sus decisiones políticas. La evangelización programática, sin embargo, no era suficiente para redimir las faltas de una sociedad a la que Mera consideraba inmisericorde para quienes tenían el estatus de ciudadanos de segunda categoría. Tal es así que Mera, a través de la voz narrativa en la novela, parece eximir de culpa a los indios incivilizados e incultos al lanzar un directo reclamo a quienes han ignorado por años su desdicha:

Vosotros no sois culpables de esto; lo es la sociedad civilizada cuyo egoísmo no le permite echar una mirada benéfica hacia vuestras regiones; lo son los gobiernos que, atentos solo al movimiento social y político que tienen delante, no escuchan los gritos del salvaje, que a sus espaldas se revuelve en charcos de sangre y bajo la lluvia del *ticuna* en sus espantosas guerras de exterminio. (124)

El tono acusador de ambos textos—tanto el del catecismo como el de la novela—es quizá una de las mayores contribuciones de Mera. El sentimiento de culpa, el arrepentimiento y la petición de perdón que hacen el instructor del *Catecismo*, el narrador de *Cumandá* y el padre Orozco ante el lecho de muerte del indio Tubón supondrían lo que el crítico Esteban Ponce (2009) considera como la preocupación religiosa de Mera manifestada en forma de “práctica humanitaria de lo concreto, de

compromiso con el entorno inmediato” (193). De ahí que la demostración del conocimiento del vasto territorio amazónico junto con la sacralización del paisaje, que en lugar de amenazante se presenta como encantador y fecundo, no sean sino recursos que validan el perdón y el sacrificio como manifestaciones reales de la fe religiosa.

Como indica el mismo Ponce en su trabajo sobre la idea del mal en el siglo XIX latinoamericano:

[r]e-asimilar la materialidad del paisaje, reasignarle una marca de trascendencia era su recurso para sostener una fe religiosa sin quiebres. La idealidad, menos racionalizada y más devota de Mera, lo empujaba a refrendar en lo exterior la convicción de que Dios seguía ahí. (193)

Incluso la representación del Oriente en el *Catecismo*—texto en apariencia despojado de la carga religiosa y ficcional que se observa en *Cumandá*—refuerza esta noción de la representación contradictoria de lo ecuatoriano. Si bien dicha descripción tiene despuntes del realismo que está por arraigarse en el país, no deja de ser una muestra de los postulados del romanticismo hispanoamericano:

P. ¿Cuál es el aspecto general de los Andes en el Ecuador?

R. Esta cordillera, así en sus dos cadenas madres como en sus ramificaciones, presenta por donde se la contemple un aspecto bello, majestuoso y sublime: ora muestra el perfil de una sierra de dientes desiguales que se dibujan en el azul de la atmósfera; ora se deprime suavemente; ora levanta a sorprendente altura picachos agudos cubiertos de nieve [...] (49)

La justificación a este tono romántico del catecismo se puede encontrar en uno de los ensayos críticos de Mera sobre los vicios de la escritura americana y, particularmente, de la poesía ecuatoriana del XIX. El autor sostiene que el intelectual

debe cantar las alabanzas de los héroes y no “la ambición desenfrenada, la crueldad y los campos ensangrentados por la guerra civil o injusta” (*Antología* 126). Ensalzar el mal, implicaría en palabras de Mera, despojar al poeta del sacerdocio de la armonía además de fomentar ‘la desgracia de la patria’. Siguiendo la lógica de este supuesto, el intelectual debería inscribirse dentro del proyecto nacional como sacerdote de la armonía cuya misión consistiría en salvar a la sociedad, no solo de la repugnancia de la literatura realista que llegaba desde Francia, sino de los desenfrenos de la modernidad, a la cual consideraba, pese a ser seductora y brillante, “puramente material y pagana [ya] que [embarcaba] a la humanidad para que no [cayera] en la cuenta de sus miserias ni [sintiera] el dolor de las asquerosas úlceras que le van consumiendo la vida” (*Antología* 198).

Ahora bien, la idea del sacerdocio de la armonía también podría aplicarse a la imagen que se pretendía establecer de García Moreno como fundador de la verdadera patria ecuatoriana. Al respecto, Herderson afirma que el presidente no se percibía a sí mismo como ideólogo sino como constructor de la nación. Para García Moreno:

the nation-building-project consisted of both theoretical and practical aspects. Noting that language, regional origins, and ethnic identities divided Ecuadorians, he thought he could build upon the one thing all Ecuadorians had in common—their Catholic faith. (241)

La fe católica como fuerza capaz de reconciliar a grupos étnicamente diversos también es analizada por Naomi Lindstrom (2004) para quien la religión sería “the force that can both civilize Amerindians and heal the wounds left by the whites’

conquest and subsequent mistreatment of the indigenous population” (139). Al final de cuentas, la civilización, según Mera, no es incompatible con la moralidad, la moderación y la piedad como valores católicos (“Civilización” 146).

En consecuencia, los proyectos políticos e intelectuales de integración como los de Gabriel García Moreno y Juan León Mera, respectivamente, promovieron la desarticulación del regionalismo en aras de una concepción más abarcadora de la identidad nacional. El Oriente, por consiguiente, se convierte en un espacio geográfico apto para la modelación de imaginarios y proyectos de desarrollo que, además de entenderlo como un bello telón de fondo de problemáticas relaciones interétnicas, también perseguían su ulterior evangelización y explotación.

Después de haber expuesto los mecanismos retóricos utilizados en el catecismo y de discurrir sobre la representación literaria de la geografía del Oriente, ahora se procederá a analizar las implicaciones que tiene el auto-sacrificio de *Cumandá* para el programa político—católico y desarrollista—defendido por Juan León Mera. Con la intención de ahondar en la idea de la conciliación nacional, se analizará el papel de la mujer, específicamente la muerte de la heroína Cumandá, como alegoría de la sacralización de las fronteras nacionales, las cuales, además de confinar al sujeto nacional en la idea de la patria católica y moderna, lo impelen a vivir en armonía con la naturaleza y el *otro*, en el caso ecuatoriano, con la representación de un *otro* indígena lejano e idealizado.

La belleza es siempre útil: el sacrificio de la mujer y la persistencia de las jerarquías étnico-raciales

Con el propósito de aportar a los estudios previos de la obra de Mera³⁵, esta parte del capítulo se centra en el análisis del sacrificio de la mujer blanca en un escenario natural bello, en este caso, en la auto-inmolación de Cumandá en las selvas orientales como acto conciliador de las partes nacionales contrapuestas dentro de un marco modernizador y católico. En el contexto de la novela, la conciliación dentro de nuevos espacios físicos, sin embargo, se pacta entre blanco-mestizos e indígenas espacial y temporalmente desplazados. Doris Sommer (1991) señala al respecto que “[the] sacrifice was Cumandá, the woman over whose dead body Spanish and Indian Fathers can love each other” (*Foundational* 240). No obstante, aunque la lectura de Sommer reconozca que la conciliación se lleva a cabo sobre el cadáver de Cumandá, omite que para lograr mantener dicha paz entre los actores del gran teatro al que se refiere Mera (y que vendría a constituirse en la nueva nación ecuatoriana), el cuerpo debe ser necesariamente blanco y cristiano. Es decir, la validación de dicho acuerdo es posible porque sabemos que Cumandá no es india.

Al ampliar los espacios regionales, como manifiesta Fernando Balseca (2001), y abogar por soluciones conciliatorias que borren los antagonismos religiosos y raciales, siguiendo la propuesta de Sommer, Cumandá se convierte en la generosa heroína cuyo auto-sacrificio permite la sacralización de los hitos

³⁵ Ver Fernando Balseca (2001), Ángel Esteban (2005), Michael Handelsman (2000), Esteban Ponce (2009), Debra J. Rosenthal (2004), Naomi Lindstrom, (2004) y Raúl Vallejo (2002).

fronterizos de la nación y el diálogo—sobre su cuerpo sin vida—entre colonizador y colonizado. No obstante, limitar la lectura de *Cumandá* a novela de concertación pasaría por alto la ceguera o intencional rechazo en torno a las jerarquías étnico-raciales del colonialismo interno, específicamente con relación a la decisión de sacrificar a una mujer blanca y no a una india (como en el caso de la obra de José de Alencar) para validar el pacto de paz y la sacralización de las fronteras.

Para entender los motivos por los que Mera sacrifica a un personaje blanco, es necesario entender por qué la educación de las mujeres era clave dentro del proyecto de regeneración espiritual de la nación. Como lo explica Henderson, en la época garciana “as the more pure and religious gender, [women] were viewed as the instruments for redeeming their sinful and corrupt spouses” (81). Las mujeres eran, de esta manera, no solo esenciales en la conservación y transmisión de valores católicos conservadores dentro del núcleo familiar, sino que también se significaban como bastiones de la moralidad.

Sin embargo, y pese al interés del estado por la educación de las mujeres, no todas las ecuatorianas tenían esa capacidad redentora dentro de este proyecto. La mujer blanca, apartada de la civilización y en conexión directa con la naturaleza, era la única capaz de facilitar dicha regeneración. Se debe enfatizar el distanciamiento de los vicios urbanos puesto que de los escritos y ensayos de Mera, e incluso de la misma voz narrativa de la novela, se desprende que el escritor anticipaba los efectos negativos de la modernidad en aquellas mujeres con cierto acceso a la cultura venida del extranjero. La literatura francesa de fin de siglo XIX, junto con los bailes y

otras modas, corrompían—según el autor—los bastiones de la moralidad de la que precisaba la nación ecuatoriana. De ahí que Carlos, a manera de calco de la posición de Mera-autor, le exprese a Cumandá lo siguiente:

Posees un arte admirable, sin haberlo estudiado, el arte de cautivar el corazón más esquivo, sin necesidad de simular lo que no sientes ni fabricar panales de engañosas lisonjas. ¡Arte pasmoso! Las mujeres de mi sangre generalmente pasan gran parte de su vida estudiándolo y no lo poseen nunca. El refinamiento de la civilización ha hecho en ellas imposibles algunas prendas que solo conserva la naturaleza en las inocentes hijas del desierto. (111)³⁶

Estas valoraciones del personaje masculino evidencian una representación de la heroína de la novela como un sujeto escindido. A pesar de que como indígena Cumandá alimenta toda una tradición romántica sobre el acercamiento del blanco al buen salvaje—basta recordar las obras de los románticos franceses, pero también el análisis de *Iracema* del capítulo anterior—, es como mujer blanca que el proyecto garciano de regeneración espiritual puede llevarse a cabo. Con respecto a los roles de las mujeres de los sectores subalternos, el trabajo de Ana María Goetschel (2007) concluye que eran definidos de modo práctico. Así,

[las] mujeres indígenas en la ciudad [...] formaron parte de la servidumbre doméstica, el comercio y los servicios [...]. Sin embargo, en la discusión oficial no eran tomadas en cuenta, no formaban parte de una preocupación ciudadana, a no ser en relación a las acciones benéficas. Igual se puede afirmar con respecto a las artesanas, trabajadoras de manufacturas y de la incipiente mano de obra fabril. (49)

³⁶ En uno de los artículos humorísticos publicados en 1903, Mera señala que se debería proponer una enmienda al diccionario para cambiar el significado de la palabra “civilización”. Según el autor, civilización es el “arte de ocultar con apariencias brillantes y seductoras las deformidades morales de la sociedad o del individuo” (“Civilización” 143).

La invisibilidad de la mujer indígena dentro de las discusiones sobre ciudadanía (lo que ocasionaría, según Goetschel la formulación de una “ciudadanía estratificada”) y el proyecto público de civilización católica explicarían la representación de Cumandá como sujeto escindido. Para ilustrar las oposiciones que aparecen en el retrato que hace el narrador de la heroína prestemos atención al siguiente pasaje de la novela:

[Cumandá] era toda ella sencillez y vivacidad, candor y vehemencia, dulzura de amor apasionado y acritud de orgullo, era toda alma y toda corazón, alma noble, pero inculta: corazón de origen cristiano en pecho salvaje, y desarrollado al aire libre en la soledad. [...] Educada según las libérrimas costumbres de su raza, que tiene por inestimables prendas la robustez y actividad del cuerpo y el varonil temple del ánimo hasta en la mujer. (104-5)

Una lectura detallada de esta descripción revela un doble esquema de la protagonista, mismo que está intencionalmente incompleto. Por un lado, Cumandá es representada como india bárbara en tres niveles: alma, corazón y cuerpo. La heroína tiene un alma inculta, un corazón salvaje y un cuerpo varonil. Por otro lado, el narrador también detalla las cualidades de su lado blanco: alma noble y corazón cristiano. Sin embargo, no hay una representación “cristiana” o “civilizada”, si cabe el término, del cuerpo de la protagonista. En vida, Cumandá es alma y corazón civilizados. Cumandá llega a ser cuerpo solamente al sacrificarse por el amor a su patria. No obstante, es un cuerpo femenino, sublime, sagrado y virgen. Al ser enterrada junto a su esposo, Yahuarmaqui, el escenario nuevamente se presenta de forma binaria. Por un lado, el cacique es representado como salvaje y Cumandá por primera vez, como un cuerpo blanco:

¡Allí está Cumandá sin vida! Junto a la horripilante momia de Yahuarmaqui, rodeada de armas y cabezas disecadas, yace la bella y tierna joven, como junto a un tronco que ennegrecieron las llamas la pálida azucena que comienza a marchitarse y se dobla sobre su tallo; o bien como un trozo de nieve arrimado a la calcinada roca de un volcán. Las huellas de la muerte casi no son notables en ella, y al abandonarla el alma, le ha dejado en la frente el sello de su grandeza: sí, esa frente está diciendo que ha muerto arrebatada por una heroica generosidad, por una pasión nobilísima y santa. ¡Encantadora virgen de las selvas, qué lección tan sublime encierra tu voluntario sacrificio. (288-9)

Cumandá no puede ser completamente blanca en vida porque está determinada por la naturaleza, una naturaleza salvaje que requiere entrar en un proceso de modernización y evangelización para incorporarse plenamente a la comunidad tanto imaginada como física de la nación ecuatoriana.

En términos diegéticos, Cumandá se sacrifica para salvar la vida de Carlos, a quien ha jurado lealtad hasta la muerte e, incluso, en la vida después de la muerte. Su sacrificio es un acto de abnegación inspirado por un sentimiento superior. Cumandá no sería la primera heroína latinoamericana del siglo XIX que muere de amor y por amor. En términos alegóricos, Cumandá se sacrifica con el objetivo de permitir la reconciliación—hasta ese momento inconcebible—entre blanco-mestizos e indios (entre el padre Orozco y el indio Tubón). Para ello, es necesario lograr una transformación espiritual que dé paso al florecimiento de la caridad, el perdón y la piedad en el ser humano—características fundamentales de la nación garciana y que distan de ser inherentes a los indígenas (particularmente a la mujer

indígena)³⁷. Como bien lo expresa Carlos, Cumandá es precisamente ese sujeto transformador:

Tu presencia me transforma: eres un elemento de vida para mi corazón y de fortaleza para mi alma. Entre los de mi raza, abundante de belleza, no he hallado ninguna que se parezca a ti ni que como tú haya podido vencerme y dominarme. [...] Esa mezcla de ternura pueril y orgullo salvaje que veo en ti, me encanta; ella forma el fondo del amor casto y noble que has podido labrar en mi pecho. (111)

Nuevamente, las palabras de Carlos no hacen referencia al cuerpo de Cumandá sino a su corazón y alma. La protagonista es la fuente de la vida y fortaleza requeridas para efectuar una regeneración en el hombre. A lo largo de la novela, Cumandá cree que ambas—la vida y la fortaleza—radican en el cuerpo varonil que cultivó como parte de una comunidad en el Oriente; de ahí que el narrador reflexione de la siguiente manera antes de casarse con el jefe Yahuarmaqui: “apenas se crucen las prendas y las frases del salvaje ritual, [Cumandá] caerá muerta, porque sus fuerzas vitales, ya por extremo debilitadas, no podrán soportar esta última ruda prueba sin agotarse” (220). Sin embargo, el proceso de aceptar el cristianismo—y por consiguiente, las nociones del amor espiritual, la piedad y la caridad—, hacen que Cumandá entienda que la fortaleza es una cualidad del alma. Esta inconsciente aceptación sorprende a la protagonista al darse cuenta que su cuerpo resiste ante el casamiento con el jefe Yahuarmaqui:

³⁷ El trabajo historiográfico de Erin O'Connor (2007) enfatiza el hecho de que la mujer indígena de la segunda mitad del XIX haya sido víctima de dos sistemas patriarcales: el estatal (blanco-mestizo) y el comunitario (indígena). Mientras que dentro de este último gozaba cierto poder, sobre todo en cuanto a la adquisición de tierras y a las oportunidades laborales, dentro del sistema de hacienda era víctima de constantes abusos, sobre todo sexuales. El sacrificio de una india—“who lived under the triple patriarchy of peasant, hacienda, and state ideologies aimed at their subordination” (163)—no tendría el mismo valor que el de una mujer blanca alejada de los vicios de la civilización.

Cumandá se asombra de cómo puede sobrevivir a un acto que debía traerle al punto el término de la vida. En medio de su sorpresa y dolor de verse viva y en pie después de haber faltado a las promesas de fidelidad hechas a Carlos, se acusa a sí misma por este crimen que arguye contra su amor, y se dice interiormente, bañándose en lágrimas: [...] Pero ¿es verdad que este cuerpo que estoy palpando no es un cadáver?... Me siento helada, helada como un cuerpo sin alma... Sin embargo, respiro. (223)

Luego de esta sorpresa, Cumandá puede morir tranquila: sabe que la fortaleza del espíritu sobrepasa la robustez del cuerpo. Y aunque nunca se entere de su identidad como hija del misionero blanco, y por consiguiente, como hermana de Carlos, su generoso sacrificio se erige en lección ejemplar para los ciudadanos de una nación cuyo discurso oficial, hasta aquel entonces, había promovido una identidad limitada a particularidades regionales o raciales. *Cumandá*, más allá de ser considerada por algunos como la primera novela ecuatoriana—a pesar de que *La emancipada* de Luis Riofrío se publicara en folletines dieciséis años antes—, es la concreción de un proyecto letrado de la segunda mitad del siglo XIX que busca, tras la creación de un mito fundacional, convertirse en la piedra angular identitaria que amplía, en el imaginario colectivo, el mapa de la ciudadanía.

En esta misma línea, la idea de establecer límites que protejan al ciudadano católico es objeto de análisis en la reciente obra del crítico Esteban Ponce. Tras analizar uno de los textos de Mera de 1892 en los que la voz poética afirma “[y]o soy el vate indiano que tengo en las orillas / del ambateño río fijada mi nación,” Ponce concluye que “el distanciamiento de la divinidad, bajo el influjo de esas voces exteriores que no eran parte de lo indiano-católico, exige un cerco que salve al sujeto católico” (195). Un ejemplo de la necesidad de fijar límites para proteger a la

nación de los vicios del liberalismo y la modernidad aparece en el desenlace de los episodios que acabamos de analizar. Al contrario de lo que se había planteado desde la independencia del Ecuador en 1830, el proceso de formación de la identidad nacional requería el sacrificio de varios actores. Por un lado, el hecho de que el Padre Orozco le pida perdón a Tubón—el indio que crió a Cumandá como hija—por el maltrato cometido años atrás, implica la caridad del blanco-mestizo para con todos los indígenas de la nación. Por otro lado, el haber permitido el sacrificio de su hija—recordemos que el padre Orozco se tarda en ir al rescate de Cumandá—también supone la primacía del amor espiritual sobre el carnal y el reconocimiento de los valores católicos sobre la libertad que otorga la corrompida civilización o las bárbaras costumbres de los indios. Antes de morir, Tubón acepta no solo el perdón sino también el bautismo católico. Más adelante, Cumandá es enterrada “en la hoya abierta al pie de una gran palmera, cerca del punto en que la tierna heroína se entregó al mensajero de los paloras” (291). Las márgenes del río—mismas que actúan como los linderos de la nueva nación ecuatoriana en donde reinan el perdón, la caridad y el catolicismo—están ahora sacralizadas gracias al cuerpo blanco de Cumandá. El tema del levantamiento del cerco para proteger a la nación de “las voces exteriores”—provengan éstas del liberalismo o del romanticismo europeo—está impregnado ahora por un elemento femenino, sagrado, moral y racialmente superior.

Conclusiones

La premisa de este capítulo sostiene que el diálogo entablado en la segunda mitad del siglo XIX entre las dos obras de Juan León Mera llena el vacío simbólico de la provincia oriental. Este diálogo, a su vez, entrevé el compromiso del escritor con el proyecto político de la época el cual buscaba, además de la recuperación del control del Oriente, la consolidación de un proceso de modernización que previera en la región el potencial para su explotación y evangelización. Así, este análisis busca disociar los textos de Mera del conservadurismo político al que usualmente se afilia desde el discurso crítico de su obra, para entenderla como paradigma de lo que, planteo, son narrativas de modernización del estado católico³⁸. Como afirma Debra J. Rosenthal (2004), al situar *Cumandá* (1879) en un territorio disputado—tanto física como simbólicamente—Mera reclamaría esa geografía como parte de la historia y de la identidad nacionales: “[i]nstead of disengaging him from contemporary politics, such a move on Mera's part would place him in dialogue with political struggle and give *Cumandá* a nationalist agenda” (25). La novela, sin embargo, no es la única obra de Mera que comparte dicha agenda nacionalista; el *Catecismo de Geografía de la República del Ecuador* (1874) es también un dispositivo

³⁸ Los trabajos de Peter Henderson (2008) y Derek Williams (2005) resaltan los tintes liberales del proyecto político garciano. Ambos historiadores problematizan la rigidez del régimen de García Moreno al exponer argumentos más abarcadores sobre la ambigüedad de sus decisiones políticas. De igual manera, se podría colegir que la propuesta intelectual de Mera tampoco puede ser etiquetada como conservadora. El mismo autor en una de sus cartas confiesa que los liberales lo tacharon de ‘terrorista, retrógrado y oscurantista’ sin tomar en cuenta que es un “fervoroso republicano, amante y defensor de toda libertad pública bien entendida, y respetuosa para con todo derecho legítimo; ni [ha dejado] de servir a la patria en cuanto [puede], ni [ha] arrumbado los libros, *reñido con los progresos del siglo*” (*Antología* 227; énfasis mío).

pedagógico el cual, basándose en la noción de topografía explicada al principio del capítulo, contribuye al proceso de afirmación de la identidad ecuatoriana.

Como destaca Rodríguez (2004), “description of lands meant possession of lands, a way of inscribing within the register of intellectual properties, criollos’ agricultural properties, certifying they were the owners of the physical and the symbolic land(scapes)” (*Transatlantic* 160). De esta manera, tanto el *Catecismo* como *Cumandá*—e *Iracema* de José de Alencar—son narrativas de la naturaleza que reflejan la tensión generada tras el desencuentro de la élite criolla con indígenas arrebatados de coetaneidad.

A su vez, este intento por conciliar identidades étnicas se lleva a cabo dentro de un territorio con fronteras débilmente demarcadas. Mera no describe la Amazonía como unidad política o distrito nacional sino como un torrente de vegetación y ríos cuyas márgenes se convierten en inestables fronteras nacionales. Por esta razón, el narrador de *Cumandá* se resguarda en los cauces de los ríos para no perderse en el territorio oriental:

Sin entrar en cuenta el Putumayo, desde cuyas orillas meridionales comienza el territorio ecuatoriano en las regiones del Oriente [...] El Pastaza cuyo descenso hemos seguido hasta el punto en que recibe las tumultuosas ondas del Topo, y de cuyas márgenes no nos alejaremos durante la historia que vamos a relatar. (94)

Así, a la par de abogar por políticas estatales que recuperen la jurisdicción física del territorio oriental por medio del envío de misiones jesuitas, el desarrollo de planes de explotación de recursos naturales en la región y las varias negociaciones con misiones diplomáticas peruanas, el escritor de *Cumandá*, como sujeto nacional y

autoridad letrada, busca incorporar el mismo territorio al imaginario nacional de aquel entonces. De la misma forma que Julio Ramos (2001) recalca la autoridad inscrita en los textos de Sarmiento al hablar del *otro* bárbaro en la Argentina de la primera mitad del siglo XIX, se apuesta por una lectura que pondera el papel del narrador de *Cumandá* como guía que instruye a aquellos que desconocen el Oriente. El análisis de uno de los primeros párrafos de la obra ayudan a esclarecer esta función pedagógica sobre todo si se toma en cuenta la intención del narrador al dirigirse a un lector apostrofado:

Lector, hemos procurado hacerte conocer, aunque harto imperfectamente, el teatro en que vamos a introducirte: déjate guiar y síguenos con paciencia. Pocas veces volveremos la vista a la sociedad civilizada; olvídate de ella si quieres que te interesen las escenas de la naturaleza y las costumbres de los errantes y salvajes hijos de las selvas. (95)

Aunque en el prólogo se especifique que la redacción de *Cumandá* es una respuesta directa y agradecimiento a la Real Academia de la Lengua por haber aceptado a su autor como miembro de la misma³⁹, el narrador se refiere a un público indefinido que debe olvidarse de la civilización previa su lectura. A pesar de que críticos como Michael Handelsman (2000) insisten en que *Cumandá* está dirigida a un público

³⁹ Mi lectura también está basada la correspondencia entre Juan León Mera y Juan Valera en la cual se discute el tipo de obras latinoamericanas que los españoles estaban dispuestos a leer y, por ende, a apreciar. Al respecto Mera señala: “queremos dar a nuestras obras una traza de cansada vejez que está en contradicción con el mundo de bellezas originales, frescas y risueñas entre las cuales se desliza nuestra vida, cual si de esa manera pudiéramos atraernos la estimación de la sociedad ilustrada de entrambos hemisferios; y no se piensa en el fastidio que puede causarle la reproducción de unas mismas líneas y colores en nuestros cuadros, y la repercusión de unas mismas voces en nuestros instrumentos, cuando al contrario le agradaría mucho que le presentásemos objetos propios brotados del seno de América, desarrollados al suave calor del sol americano nutridos con sustancias especiales y ataviados con galas en nada semejantes a las que nos vienen de ultramar (*Antología* 138).

europeo⁴⁰, aquí se propone que, dado el afán de Mera por extender lo que en la época se pensaba como *patria chica*, la obra está dirigida a un público más local. Igualmente, la publicación de *Cumandá* (1879) fomenta los objetivos del garcianismo por medio de la articulación de una visión sobre el carácter piadoso de los ecuatorianos y la aceptación del catolicismo como camino hacia una civilización menos abyecta y viciosa que la europea. Dicha tarea de fomentar la piedad y la armonía debe estar íntimamente ligada al conocimiento del espacio ecuatoriano, de la geografía tanto cultural como física del país.

En conclusión, la originalidad de la literatura ecuatoriana dependería, según Mera, no solo del buen uso que se hiciera de las herramientas retóricas con las que cuentan sus escritores sino también de “los arbitrios abundantes y variados que nos brinda América en su naturaleza, tradiciones, costumbres y creencias” (*Antología* 244). Al igual que Mera y como se explicó en el capítulo anterior, José de Alencar también aboga por rescatar la expresión nacional de la naturaleza y las tradiciones de los pueblos indígenas del Brasil. Además de un interés por fomentar el carácter nacional de la literatura, los proyectos intelectuales de ambos escritores responden a necesidades políticas y económicas. De esta manera, tanto la obra de Alencar como la de Mera, se convierten en lo que Ileana Rodríguez (2004) califica como narrativas utópicas y desarrollistas de la naturaleza dado que ambas “envision well-developed geographies [and it] also set[s] up the parameters for interethnic relations among

⁴⁰ Handelsman señala que, en gran medida, la novela de Mera “was intended to gain the respect of Europeans, the guardians of civilization and masters of progress” (91).

Amerindians, mestizos, and criollos" (*Transatlantic* 200). Así, la geografía sudamericana se perfila como trasfondo de tramas que anuncian posteriores y complejas relaciones entre blanco-mestizos e indígenas. Pese a que, en el plano diegético, dichos conflictos se resuelvan de manera armoniosa tras la muerte de las heroínas y la reconciliación de los personajes de distintas jerarquías étnico-raciales, en la esfera política del Brasil y del Ecuador dichos desencuentros continuarían sin hallar solución hasta nuestros días.

CAPÍTULO 3

Del liberalismo *bacharel* al positivismo patriarcal: honra, progreso y *brasileñidad* en la obra de Aluísio Azevedo

Durante la época imperial (1822-1889), las élites brasileñas se preocuparon por demarcar los límites de la democracia, la ciudadanía y la libertad individual. Con respecto a esta última, el inglés John Stuart Mill (1806-1873) afirma que la libertad social es “the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual” (*On Liberty* 7). En este sentido, Mill sugiere que las sociedades modernas han enfrentado el dilema de establecer los límites entre la autoridad y la libertad individual. En el contexto de este capítulo se reconoce la tensión entre dicha prerrogativa y el control del estado, además de explorar las formas en las que los intelectuales de finales del siglo XIX representaron el conflicto entre el pueblo y las clases dominantes del llamado período del ‘liberalismo oligárquico’ (1889-1930).

Como se mencionó en el primer capítulo, el desencuentro entre las demandas de la *ciudad real* brasileña y las aspiraciones de una élite europeizada colisionaron con el esfuerzo continuado de la monarquía por centralizar el poder. Este escenario, particular del Brasil con respecto al del resto de repúblicas sudamericanas, se constituyó en la base de un discurso político contradictorio que defendía la libertad como ideal moderno al mismo tiempo que dejaba entrever el temor a la capacidad de insubordinación del pueblo. No sorprende, entonces, que las rebeliones de los

esclavos Malê⁴¹ y la *Cemiterada*,⁴² ocurridas en el estado de Bahía en 1835 y 1836, respectivamente, hicieron que la élite se valiera de medidas despóticas para mantener a la ciudad bajo control. Esta reacción se justificaría a través de la propuesta autoritaria de Mill, misma que aboga por “a legitimate mode of government in dealing with barbarians, provided the end be their improvement, and the means justified by actually effecting that end” (22). Así, la clase dominante brasileña racionalizó el uso de prácticas discriminatorias en contra de aquellos sectores de la sociedad que no cabían dentro de su modelo político latifundista y clientelista.

En el mismo sentido, para la historiadora Emilia Viotti da Costa (2000), una de las especificidades del siglo XIX brasileño radica en la dificultad que tuvieron las élites de concatenar la teoría con las prácticas liberales. Esta incongruencia ya había sido discutida por Sérgio Buarque de Holanda (1948) al afirmar que los brasileños del XIX trajeron “de terras estranhas um sistema complexo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustam às condições da vida brasileira e sem cogitar das

⁴¹ La rebelión de los esclavos Malê ocurrió en Bahía entre la noche del 24 y la mañana del 25 de enero de 1835. A pesar del fracaso del movimiento de insurrección, el descontento de la comunidad urbana africana sirvió como punto de partida para lo que podría considerarse una estrategia de resistencia que marcó la dinámica entre amos y esclavos en el siglo XIX brasileño (Reis 1993).

⁴² El 25 de octubre de 1836, los *baianos* fueron testigos de otra rebelión popular. Cientos de habitantes se congregaron en la plaza municipal para rechazar el funcionamiento del ‘Campo Santo’, un cementerio privado, el cual, según los protestantes, destruiría la fe católica. Esta marcha—cargada de un carácter ritual y organizada por fraternidades locales—concluyó con la destrucción del recientemente construido cementerio y con la posterior abolición de la Ley 17 que le había otorgado el monopolio de los entierros a tres hombres de negocios. Esta rebelión revela los procesos de consolidación de las nuevas geografías urbanas durante el período de modernización brasileña así como también las contradicciones del discurso liberal que vio adversarios en la iglesia y aliados en las instituciones locales como el municipio (Reis 2003).

mudanças que tais condições lhe imporiam” (160). Mientras el liberalismo europeo se preocupó por coartar el absolutismo monárquico y minimizar disturbios sociales, el brasileño procuró socavar las rebeliones⁴³ que surgían en todo el imperio y, al mismo tiempo, defender un sistema de clientelismo anclado en el centralismo del poder imperial. De esta forma, los derechos universales defendidos por el liberalismo europeo—igualdad, propiedad privada y libertad—se volvieron exclusividad de una minoría brasileña conectada con el poder político, el latifundio y la propiedad de esclavos. Este grupo, igualmente ligado al modelo agro-exportador capitalista y a la importación de bienes de consumo, abogaba por la manutención de un sistema socio-económico desligado del poder moderador de Río de Janeiro. Esta situación informó los dos ejes del discurso de la élite liberal brasileña: una mayor autonomía para los centros productores y un menor protagonismo de la capital imperial. De aquí que varios historiadores se refieran a la “retórica vacía” de la clase dominante dada la contradicción surgida de la convivencia de dicho modelo económicamente liberal con la esclavitud y el mecenazgo (Viotti da Costa 2000)⁴⁴.

Hacia 1872, el Brasil contaba con casi diez millones de habitantes. Para 1890, esa cifra había sobrepasado los catorce millones. De igual manera, el porcentaje de población blanca aumentó de 30% a 38% desde principios de siglo. La

⁴³ Otras rebeliones del siglo XIX brasileño son: *Farrapos* en Rio Grande do Sul (1835-45), *Cabanos* y *Balaíos* en las provincias del norte y nordeste (1837-38) y *Praieira* en Pernambuco (1848). Ver los trabajos de Burns (1993), Viotti da Costa (2000) y Fausto (2006).

⁴⁴ Según Emilia Viotti da Costa (2000), los liberales brasileños no veían la contradicción entre el liberalismo y la esclavitud ya que entendían la relación entre amo y esclavo como un contrato. En todo caso, atribuían la incompatibilidad entre teoría y práctica liberales al atraso brasileño. La práctica era la errada, no la teoría.

implementación de políticas migratorias que facilitaron la llegada de europeos fue la causa principal de este incremento. Por su parte, la consolidación de Río de Janeiro como la ciudad más importante del Brasil—con 522.000 habitantes en 1890—provocó la aparición de manifestaciones culturales urbanas con el consecuente surgimiento de nuevos personajes en el paisaje literario de dicha nación.

Este cambio se muestra a través del análisis de dos de las obras del escritor, diplomático y caricaturista Aluísio Azevedo (1857-1913). Así, en este capítulo se busca demostrar la manera en la que los intelectuales brasileños—actuando como agentes civilizatorios de la segunda mitad del siglo XIX—no solo tradujeron los discursos europeos científicos, sociales, literarios, entre otros, a la realidad brasileña, sino que también criticaron las medidas contradictorias implementadas sobre ciudadanos de segunda clase tales como los inmigrantes portugueses, las mujeres, los negros y los esclavos. El análisis de la revista de año *Fritzmack* (1889) y la novela *O cortiço* (1890) mostrará que, a partir de la década de 1870, la influencia del método científico modificó las formas de representación literaria. Este cambio significó que la literatura—hasta ese punto considerada la fuente de la autoridad cultural—y el romanticismo—la expresión artística del liberalismo—fueran reemplazados por métodos empíricos tanto en las ciencias sociales y naturales como en el naturalismo literario, su correlato artístico.

En la primera parte del análisis, se plantea una lectura de la revista *Fritzmack* (1889), coescrita por Aluísio Azevedo y su hermano, Artur, en la que se pondera el uso de la ironía como recurso retórico para criticar las contradicciones de la

modernidad. Así, se destaca, por una parte, la manera en la que se actualiza la honra como valor moderno y, por otra, la forma en la que en *Fritzmac* se fomenta una visión paternalista y positivista de la identidad nacional. En la segunda parte del capítulo se sostiene que, además de una lectura de *O cortiço* (1890) como alegoría del Brasil en transición del segundo imperio a la república, es plausible situar el nacimiento de un tipo de brasileñidad—a diferencia de la cifrada en *Iracema*—en el espacio liminar del conventillo carioca. Así, siguiendo el concepto de nación de Ernest Renán (2000), se concluye que los inquilinos de la *República del São Romão*—el conventillo construido por el portugués João Romão—se enfrentan a un plebiscito diario que los mantiene cohesionados como unidad económica, política y social ante la constante amenaza de la policía y del sobrado⁴⁵ de la familia Miranda—símbolo del nuevo poder económico—que se erige a su costado.

Honra y progreso en *Fritzmac* (1889)

El regreso de los conservadores al poder en 1868 puso fin a la época de reconciliación analizada en el primer capítulo. Este hecho propulsó la redacción de los manifiestos Liberal y Republicano en 1869 y 1870, respectivamente. A pesar de que tanto los liberales radicales como los republicanos defendían la abolición de la esclavitud y el derecho al voto directo y universal, se considera que el Manifiesto

⁴⁵ El sobrado es una edificación de dos o más pisos que funcionaban como residencias de las familias más adineradas en las ciudades durante la colonia y el imperio brasileños.

Republicano es el documento clave de la modernización brasileña, puesto que—a diferencia del liberal⁴⁶—enfatisa la instauración de la república como decisión política vital para garantizar la entrada del país en la modernidad (Velloso 354). La redacción de ambos documentos, el fin de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870)⁴⁷, la proclamación de la Ley de Vientre Libre⁴⁸ y el crecimiento de la economía agro-exportadora cafetera paulista dieron paso a la transición del Brasil imperial al Brasil republicano (Viotti da Costa 2000; Kirkendall 2002). La década de 1870, por consiguiente, es considerada dentro de la historiografía brasileña como el punto de partida de un proceso modernizador que terminaría con la implementación de elecciones directas en 1881⁴⁹, la abolición de la esclavitud en 1888⁵⁰ y el golpe de estado del *Marechal* Deodoro Fonseca que provocó el regreso de Don Pedro II a Portugal en noviembre de 1889.

⁴⁶ Cuando los liberales recuperaron el liderazgo del Gabinete Imperial en 1878, muchas de las reformas políticas propuestas por sus líderes en años anteriores no se ejecutaron. Sus discursos incluso se volvieron conservadores y anti-democráticos. Ante el incumplimiento de algunas de estas reformas liberales, fueron los republicanos aliados con los militares quienes lograron implementarlas a partir del derrocamiento del poder monárquico. Al respecto, Andrew Kirkendall (2002) señala que “only with the return to power of the Liberal Party in 1878, and its subsequent failure to live up to its ideas, would a powerful new formulation of Brazilian liberalism—an antimonarchical, positivist republicanism—be born” (145). La base urbana del republicanismo, en su mayoría constituida por profesionales liberales y periodistas, vio en los militares—y no en los liberales radicales— los mejores aliados para conseguir una mayor representación política de los ciudadanos, la implantación de un régimen federalista y el fin de la esclavitud (Fausto 127).

⁴⁷ Según Monica Pimento Velloso, la Guerra de la Triple Alianza funcionaría como “verdadero divisor de aguas entre el denominado tiempo antiguo y el moderno” (354).

⁴⁸ Promulgada en 1871, esta iniciativa buscaba liberar a los hijos de madres cautivas. Sin embargo, las cifras demuestran que pocos fueron los hijos de esclavas que obtuvieron la libertad definitiva.

⁴⁹ La Ley de Elecciones Directas no acrecentó el electorado ya que restringió el voto a los alfabetos. En todo caso, el número de electores en las ciudades aumentó.

⁵⁰ Los estados de Amazonas y Ceará ya habían abolido la esclavitud en 1883 y 1884, respectivamente.

Durante estas dos décadas, soldados, doctores, industriales, pequeños empresarios y la clase media urbana en general emergieron como nuevos agentes sociales, cobrando fuerte protagonismo en dicho proceso de modernización. Los cambios económicos y sociales de la década de los años cincuenta junto con la mayor asequibilidad de ideas provenientes del extranjero, lograron que aquellos que previa e incondicionalmente habían apoyado la imagen de Don Pedro II como encarnación de la civilización y la alta cultura, respaldaran de forma paulatina el republicanismo y las ideas positivistas del francés Augusto Comte (1758-1857) como las bases ideológicas del Brasil moderno. Según Fernando de Azevedo (1950), el positivismo como filosofía se entendía como:

a system of morality and religion in Brazil, from which there came ideas of social and political reform rather than methods, [it] made a notable contribution through the mental and moral *discipline* of the men who received the impression of this current of thought, [...] the reaction against anarchy, the defense of *order*, and the consolidation of the new political regime. (270; énfasis mío)

Como sistema que proporcionaba ideas reformistas a la élite brasileña, la filosofía positivista vendría a responder muchas de las interrogantes de las clases dominantes con respecto a la disciplina y el control de las masas, especialmente aquellas concernientes a la preservación de las jerarquías étnico-raciales y de género. Mientras que el liberalismo había sentado la plataforma política y económica durante el Primer Imperio (1822-1840), el positivismo guiaría muchas de las discusiones del Brasil post-imperial.

¿Sin embargo, a qué obedecía la eliminación de instituciones como la esclavitud y el autoritarismo monárquico cuando se pretendía instaurar un orden igualmente jerárquico? Para Augusto Comte, el positivismo se basaba en las ideas de progreso y orden, lema del actual escudo nacional. De ahí que instituciones anacrónicas como la esclavitud y el autoritarismo monárquico debieran ser eliminadas por ser consideradas sintomáticas de las sociedades menos avanzadas. En cuanto a la relación del positivismo con el republicanismo, el análisis de Robert G. Nachman (1977) concluye que los positivistas ganaron prestigio porque además de criticar a la iglesia católica, se manifestaban en contra de la esclavitud y de la monarquía. Dado que ambas instituciones limitaban el progreso del país, era imprescindible y urgente la implantación de un régimen que promoviera el orden y el progreso. De igual forma, como señala la historiadora Julyan Peard (1999), “at a time of growing acceptance within Brazil of Positivism and social Darwinism—with their categories of evolution and a hierarchy of nations—Brazilians had to face the fact that in the European mind, slavery was one of the measures of their backwardness” (7). Por consiguiente, la abolición de la esclavitud, la implementación del federalismo y la adopción del método positivista en la vida pública fueron consideradas acciones necesarias para la evolución del país hacia el estado positivo, la cúspide del sistema comtiano⁵¹.

⁵¹ Según Comte, la sociedad evolucionaba de un estado teológico a uno metafísico para finalmente llegar al estado positivo.

La política, sin embargo, no era la única esfera desde la cual se luchaba por la instauración del orden y el progreso; el ámbito cultural también se prestaba para criticar aquellos problemas sociales que mantenían al Brasil por debajo de los estándares de las naciones modernas.

A finales del siglo XIX, el *teatro ligeiro* o *teatro de revista* era un género que combinaba música, baile y comedia. En sus orígenes se encuentran la influencia de la comedia de costumbres, de la *burletta* italiana, del *vaudeville* estadounidense, de los *music-halls* ingleses, del *cabaret* y del *can-can* franceses (Albuquerque 121). Dentro de este género destacan las *revistas do ano*, piezas satíricas que presentan al público los acontecimientos más relevantes del año anterior. Según Eudinyr Fraga (1998), estas revistas se presentaban a manera de resumen teatral y estaban siempre localizadas en Río de Janeiro, la capital federal del imperio. Además, estas obras:

faziam desfilar aos olhos do público personagens encarnando tipos cariocas ou, então, as mazelas e problemas da época, sob a forma de alegorias. As acidas críticas políticas e sociais criavam, muitas vezes, choques com a censura ou com as vítimas. Obedeciam-se algumas tantas convenções, como a estrutura em três atos, a existência de um prólogo, de apoteoses, nos finais de atos, e de uma personagem principal, o *compère* ou compadre, que ligava os diversos episódios, proporcionando relativa plausibilidade ao desfile insólito de personagens e situações, em que eram intercalados de números musicais de canto e dança. (9)

El dramaturgo marañense Artur Azevedo (1855-1908) es uno de los mayores exponentes de este tipo de obras en el Brasil. Además de mostrar su interés por fomentar el teatro nacional y retratar en sus obras la coyuntura histórica, Azevedo escribió varias piezas en colaboración con otros intelectuales. La revista *Fritzmac* (1889) es un ejemplo del trabajo en conjunto con su hermano Aluísio. En esta obra,

los hermanos utilizan la figura retórica de la ironía para hacer evidentes las contradicciones de la modernidad, hecho que se constituye en una crítica del Brasil post-imperial. Este análisis parte de la premisa que la ironía es la “expresión de un pensamiento a través de un enunciado de sentido literal diferente a lo que en el fondo se piensa y se pretende decir” (Azaústre y Casas 89). De esta forma, *Fritzman* utiliza enunciados irónicos para discutir temas relevantes para la coyuntura nacional: por un lado, la conservación de la honra nacional a través de la defensa de la familia patriarcal y, por otro, la intervención del gobierno en los procesos de industrialización y modernización del Brasil. Así, con la creación de dos personajes femeninos antagónicos—Mademoiselle Fritzman y Amorosa—los autores no solo representan la oposición entre la ciudad letrada y el pueblo sino que también satirizan la transición del imperio a la república basándose en supuestos positivistas sobre la disciplina de la ciudad real.

Fritzman, dedicada a su editor Luís Braga Júnior y musicalizada por Leocadio Rayol, fue presentada al público carioca en el teatro de Variedades Dramáticas de Río de Janeiro el primero de mayo de 1889 (Carvalho 2004; Paiva 1991). Esta revista *do ano* cuenta con un total de diecisiete cuadros divididos en un prólogo y tres actos por los que circulan alrededor de cien personajes entre los cuales se encuentran inmigrantes, mulatos, ex-esclavos, clérigos y animales del zoológico, además de algunas representaciones alegóricas de conceptos abstractos e instituciones como virtudes, pecados, periódicos y de profesiones liberales. Esta “frívola comedia”, a decir de uno de los personajes principales, además de ser un

resumen de los acontecimientos más importantes de 1888, pone de manifiesto el espíritu del Brasil finisecular en su conjunto⁵².

El prólogo de *Fritzmack* sintetiza el meollo del dilema intelectual después de la abolición esclavitud. En sus primeros tres cuadros, los espectadores se encuentran ante la presencia del alquimista Fritzmack y el diablo Pero Botelho⁵³, quienes maquinan un plan para dominar Río de Janeiro. Como indica este personaje, “há bastante tempo vivo preocupado com a capital de um vasto império americano, que tem sabido resistir à minha influência” (7). Esta influencia, según el personaje, se refiere al proceso de degeneración y corrupción morales por el que atravesaron otras ciudades antiguas y modernas al cual Río de Janeiro, y para sorpresa del poderoso diablo, ha logrado resistir. Contrario a lo que se podría esperar de los habitantes de una ciudad que experimenta su entrada en la modernidad, los cariocas no han asimilado aquellos elementos corrosivos que el diablo envió desde Europa. Por esta razón exclama:

Amam ainda e choram legítimas lágrimas. Há dedicação, há o que a moral chama bons exemplos; filhos modelos, mães extremosíssimas, quase santas, amigos desinteressados, e, parece incrível! Há brio, há caráter, há *honra*!... Há lá quem dê a alma ao céu por uma questão de *pundonor*! Para encurtar razões; já houve quem dissesse que a caridade se naturalizou fluminense! (9; énfasis mío)

Por encima del carácter irónico de la intervención de Pero Botelho, llama la atención dos de las características que el diablo considera contradictorias en una ciudad

⁵² El título de la *revista do ano*, por ejemplo, nace de la combinación de los nombres de dos empresarios fabricantes de bebidas alcohólicas que se vieron involucrados en un episodio policial (Paiva 90).

⁵³ Pero Botelho es “the friendly image of the devil from popular lore” (Mello de Souza175).

moderna: la honra y el pundonor. Cuando los españoles y portugueses llegaron al nuevo continente, trajeron junto con las instituciones coloniales los conceptos y prácticas del honor y la honra. En términos generales, el honor estaría asociado a expresiones de dignidad personal y honestidad. La honra, por su parte, podría ser considerada como la expresión social del honor la cual conduce a los hombres a reclamar autoridad sobre la mujer y a defender su castidad. Por lo tanto, la honra se relacionaría con valores masculinos adquiridos o heredados, los cuales corren siempre el riesgo de ser perturbados; por lo general, en un “caso de honra” estaría empeñada la reputación personal. Aunque estas definiciones resulten, hasta cierto punto, arbitrarias, ayudan a entender el proceso de transculturación que tanto el honor como la honra sufrieron en las colonias americanas durante el siglo XIX. De igual manera, sirven para discutir un dilema más complejo: la intrincada correlación entre antiguas nociones de la honra y los modernos procesos de jerarquización de género y construcción de la nación basados en el positivismo comtiano.

Sueann Caulfield (2000) examina la evolución de la idea del honor sexual desde finales del siglo XIX hasta el establecimiento del Estado Novo en los años 1930. Su análisis explica la manera en la que la tradición legal brasileña de la Primera República y el Código Penal de 1890 dieron paso a la formulación de regulaciones normativas aún más punitivas que aquellas establecidas en el imperio. De esta forma, el honor, la honra y la moralidad continuaron siendo tema de debate hasta mediados del siglo XX. El nuevo Código Penal de 1940, por ejemplo, redefinió estas nociones al punto de asimilarlas a la retórica estatal de la honra nacional. Si

durante la época del gobierno de Gétulio Vargas⁵⁴ el núcleo de la nación brasileña era la familia, entonces las instituciones gubernamentales tenían el deber de garantizar una plataforma legal que defendiera el honor femenino⁵⁵. Durante el Estado Novo, la defensa del honor y la honra ya no eran responsabilidad del patriarca sino del estado corporatista.

En cuanto a la obra de los hermanos Azevedo, la postura del personaje de Pero Botelho con respecto al honor y a la honra de los cariocas va de la mano con la de juristas brasileños de la misma época quienes, considerándose agentes de la civilización, defendieron la modernización de las nociones básicas del honor así como la protección de la honra femenina como base moral de la familia patriarcal. Con el traslado de la discusión sobre la protección de la *himenolatría* del ámbito jurídico al literario, *Fritzmack* expone la aparente contradicción entre las ideas liberales de la igualdad y la libertad individual y las nociones anacrónicas de los roles de género, mismas que están influenciadas por el espíritu positivista. Como afirma Mill, a pesar de que el hombre debe abstenerse de interferir en ciertos procesos que le son exclusivos a las mujeres, el éxito del orden social depende de las

⁵⁴ Gétulio Vargas fue presidente de Brasil en dos ocasiones: 1930-1945 y 1951-1954.

⁵⁵ Caulfield analiza 450 investigaciones policiales relacionadas a crímenes sexuales para concluir que durante el período de entreguerras brasileño existían actitudes opuestas en cuanto a la honra, la sexualidad y la idea de los trópicos como la tierra de las tentaciones. De la misma forma en la que los juristas discordaban en cuanto al concepto y la relevancia de la honra (algunos creían que la *himenolatría* era un signo de atraso, mientras que otros defendían la virginidad de la mujer como símbolo de las naciones civilizadas), los ciudadanos tampoco representaban una posición homogénea. Pese a que los “populares” reflejaban el discurso oficial del honor, practicaban lo contrario (concubinato, la idea de la mujer moderna, mujeres jefas de hogar, etc.). Esta ambivalencia refleja los esfuerzos de la nueva nación por ser epítome de la modernidad al mismo tiempo que proteger nociones conservadoras sobre el género y la familia.

regulaciones que el jefe de familia—y los patriarcas nacionales, inclusive—imponga sobre los roles de género: “the whole government of the household, except as regards the education of the children, resides in the man; and even over that he has complete power, but should forbear to exert it” (*Auguste* 156).

Dentro de la *revista do ano*, el plan de Pero Botelho consiste en el envío a Río de Janeiro de una persona que sintetice los siete pecados universales. Al compendiarlos todos, deduce: “é muito mais prático e mais cômodo enviar uma só criatura ao mundo, em vez de mandar para lá sete tipos que se prejudicariam uns aos outros, e acabariam por neutralizar mutuamente o que fizessem” (9). Siguiendo este razonamiento, Pero Botelho le ordena al alquimista crear una mujer que encarne los siete pecados—los que a su vez también son personajes femeninos: la Avaricia, la Lujuria, la Envidia, la Gula, la Ira, la Soberbia y la Pereza. Las razones por las que Fritzmac y Pero Botelho deciden inventar a una mujer en lugar de un hombre es ambigua; a decir del diablo: “uma mulher vale por vinte homens, e o que ela não alcançar, nem eu mesmo conseguirei! Que seria de mim se não fosse a mulher?” (13). Por un lado, la mujer se estima valiosa porque de ella depende el mejoramiento del hombre (Mill, *Auguste* 156). Por otro lado, al extranjerizar el pecado con la creación de Mademoiselle Fritzmac, se anunciaría la imposibilidad de fraguar una identidad nacional basada en la aceptación a ciegas de las modas europeas. Para ser consecuentes con el proyecto intelectual republicano las modas extranjeras deben previamente adaptarse y traducirse al contexto del Brasil post-imperial.

Tomando en cuenta lo anterior, en la cuarta escena del prólogo se hace patente el uso de la ironía al calificar al personaje femenino que reúne los siete pecados capitales como la mujer ‘perfecta y completa’. Mademoiselle Fritzmac lleva ese nombre en honor a su creador y es enviada a la capital brasileña para iniciar el maquiavélico plan de dominación de Pero Botelho. Sin embargo, antes de que termine el prólogo, la personificación del Amor entra en escena y decide convocar a las siete virtudes para que la ayuden a crear la antítesis de Mademoiselle Fritzmac. Es así como la Caridad, la Castidad, la Humanidad, la Liberalidad, la Templanza, la Paciencia y la Diligencia arrojan sus flores al caldero de donde nacerá Amorosa, hija del amor y las virtudes. Amorosa, como representante de la ciudad letrada y actuando como mensajera de los agentes de la civilización, también emprenderá el viaje al Brasil con el propósito de impedir la corrupción y degeneración moral de sus habitantes.

A continuación, el primero de los tres actos de la revista está compuesto de varias escenas que dejan entrever los temas del día de la sociedad fluminense tal y como fueran entendidos por los positivistas: el anticlericalismo, la libertad como derecho ciudadano, el orden policial y la prohibición del *entrudo*⁵⁶, entre otros. Entre los personajes que aparecen en este primer acto destaca el Barão de Macuco. Este hacendado del interior del país ha emigrado a la capital del imperio. De la obra se deduce que se muestra renuente a la abolición de la esclavitud (“não me queixo dos abolicionistas: queixo-me dos meus colegas que facilitam muito”) y que es

⁵⁶ El *entrudo* es una manifestación “primitiva” del carnaval.

entusiasta de las modas extranjeras y la vida cosmopolita (“um pouco de estrangeirice não faz mal”). Al conocer a Mademoiselle Fritzmac, se queda prendado por sus palabras:

Apraz-me um tipo
Que me acompanhe
Quando o *champagne*
Possa pagar.
Pátria não tenho,
Não tenho afeto,
Não tenho lar.
Eu sou formosa
Cosmopolita,
Que necessita
Rir e folgar!” (28)

Contrariamente a la idea de la mujer brasileña como ‘madre extremosa, casi santa’, la creación de Pero Botelho es una apátrida que practica la filosofía del *dolce far niente*⁵⁷. Mademoiselle Fritzmac no es precisamente el motor espiritual de la familia de la que habla Comte: “the spiritual, or moral and religious power, in a family, is the women of it” (Mill, *Auguste* 156). Por medio de la corrupción del núcleo familiar, Mademoiselle Fritzmac—una mujer sin hogar—intenta destruir la sociedad carioca. Si los patriarcas caen en la tentación—si el Barão de Macuco se enamora de

⁵⁷ Expresión italiana que significa la dulzura o el placer de no hacer nada.

Mademoiselle Fritzmac, entonces la sociedad brasileña sucumbirá al dominio de Pero Botelho y los males de la modernización.

La pugna entre la francesa y Amorosa es constante a lo largo de los tres actos. La fricción entre las dos personificaciones de la nación acaba cuando Amorosa convence al Barão de regresar a su hogar. Al poner en peligro su reputación u honor personal, el Barón acepta los consejos de Amorosa—a quien ve como hija—y vuelve con su esposa. El retorno al régimen patriarcal de hacienda pondrá a salvo la institución familiar y, por ende, a la sociedad fluminense y al imperio americano. De esta forma, los preceptos de la filosofía positivista se cumplirían dado que el Barón regresa al núcleo doméstico sobre el que podrá ejercer total control, salvo en cuestiones de educación, responsabilidad asignada a la mujer o ‘ángel del hogar’. Amorosa, por consiguiente, logra que el matrimonio como institución “rígidamente indisoluble” prevalezca sobre las tentaciones de la vida moderna (Mill, *Auguste* 156). Así, la idea positiva de la familia patriarcal preserva la honra nacional la cual, como se discutirá a continuación, jugaría un papel importante a la hora de presentar una imagen de progreso del Brasil republicano. *Fritzmac* evidencia la existencia de dos matices de las normas prescriptivas del positivismo: mientras que en el aspecto simbólico prevalece la idea del orden social instaurado en la familia patriarcal, en términos materiales, el Brasil debe aprestarse a construir un futuro basado en la idea del progreso económico e, incluso, racial. Como explica Burns (1993), esta versión brasileña del positivismo logró que grupos conservadores se adhirieran al

plan republicano sin destruir su esencia elitista y proyectando reformas que tendieran a conservar “the social order rather than altering it radically” (209).

En cuanto a la representación del progreso en la revista *Fritzmack*, se propone que las intervenciones de Amorosa revelan el recelo de la élite por ciertos procesos de modernización. La ambigüedad o las consecuencias negativas de la abolición de la esclavitud, la llegada de inmigrantes y el poder colonizador del capital extranjero, son algunos de los temas sobre los que brevemente discuten los personajes de *Fritzmack*. El décimo cuadro del segundo acto, por ejemplo, podría considerarse una versión abreviada de la dinámica social que un año más tarde retrataría Azevedo en su novela *O cortiço* (1890). Zé do Beco habitualmente alquila los cuartos de su casa ya sea por día o por períodos más largos. Entre sus clientes destacan un italiano, una mulata, un guardaespaldas y varios ex-esclavos que acaban de ser liberados gracias al decreto de la Princesa Isabel del 13 de mayo de 1888. De las interacciones entre estos personajes se deducen las posturas contradictorias que la abolición generó en varios actores sociales. En primer lugar, la mulata, producto del mestizaje racial, considera que “os *branco* faz mal em *acabá* cos *escravo*. Agora é que vai se *vê* o que é *vadiação*!” (63). A pesar de que los positivistas se mostraran a favor de la abolición de la esclavitud, la duda de la mulata patentiza las tensiones raciales que todavía estaban por negociarse en la república. La advertencia sobre el potencial “vagabundeo” de los nuevos libertos puede leerse como un llamado al gobierno a disciplinar u ordenar a aquellas poblaciones étnicamente inferiores.

En segundo lugar, una pareja de ex-esclavos no está segura si la libertad es mejor que la vida en la hacienda ya que afirman que: “*Libredade é bom, mas barriga cheia é mió!*” (62). Al poner en boca de la pareja la dicotomía entre la comida y la libertad individual, los hermanos Azevedo insisten en la necesidad de atender tanto los derechos ciudadanos como a las necesidades básicas de los ex-esclavos. De ahí que incluso se satirice su forma de caminar al presentar a la pareja andando con dificultad porque, irónicamente, los zapatos que ahora deben usar les aprietan demasiado. Esta idea se ve reforzada una última ocasión cuando otro negro entra a la misma casa con las botas en la mano repitiendo con euforia: “*Ave libertas!*”. Al ser interrogado por Zé do Beco sobre el significado de la consigna responde: “Sei lá! É francês! Isso anda em toda a boca! *Ave é galinha e libertas é muié* que ficou livre!” (63). Así, el desconocimiento del significado de la consigna refleja la desconexión entre las decisiones de los ideólogos liberales y republicanos y la multitud. Aunque es evidente que la abolición fue beneficiosa para los esclavos, los tres ejemplos arriba mencionados actúan como crítica a la clase dominante empeñada en actuar como mediadora étnica y no como interlocutora de las clases oprimidas.

Continuando con la representación literaria del progreso, el segundo acto concluye con Mademoiselle Fritzmac y Amorosa peleando por la atención del Barão de Macuco durante un gran baile en el Cassino Fluminense. Cuando se les acerca el anfitrión de la fiesta, el Vizconde, Mademoiselle lo saluda resaltando su agrado por los placeres: “Aproveito este momento em que o acaso nos põe em frente um do outro, para saudar em Vossa Excelência o amigo dos prazeres!” (77). Amorosa, por

su parte, lo saluda destacando el patriotismo del anfitrión al contestar de la siguiente manera: “Eu saúdo em Vossa Excelência o brasileiro que tanto concorre para que a sua pátria prospere com o advento da indústria, do comércio, das artes, das letras e da ciência!” (77). La lista presentada por Amorosa es consistente con el deseo de los positivistas quienes abogaban por las ciencias así como por

governmental planning for progress and industrialization, restricting foreign economic influence and penetration, modernizing agriculture, expanding the communications and transportation infrastructures, encouraging education, controlling immigration, and enacting social legislations” (Burns 209).

En el contexto de la revista, una apoteosis⁵⁸ al progreso marca la transición del baile en el casino hacia el tercer y último acto de *Fritzmac* en el cual se aclarará la imagen que, según sus autores, el Brasil debe proyectar a nivel internacional, específicamente en la Exposición Universal de París de 1889.

Finalmente, por el tercer acto desfilan una serie de alegorías de las profesiones liberales de aquel entonces. Cajeros, ingenieros, empresarios, artistas y periodistas realizan breves apariciones que informan acerca del estado de la ciudad. Asimismo y de manera sorpresiva, Amorosa hace un comentario xenofóbico en contra de la población asiática. Desde su punto de vista, y de acuerdo a la posición de muchos positivistas, ciertas iniciativas migratorias—no es lo mismo un inmigrante europeo que un inmigrante asiático—acarrearían corrupción y miseria, de ahí que deba convencer al Barão de Macuco de no apoyar tal proyecto. A pesar que la producción agrícola requiera de más mano de obra, Amorosa sentencia que

⁵⁸ La apoteosis es una escena espectacular con la que concluyen algunas funciones teatrales.

los chinos: “Levam a miséria e a corrupção a toda a parte. E tanto é assim, que os americanos do norte já os repelem a mão armada” (84). Al traer a colación el ejemplo estadounidense, Amorosa equipara la trayectoria del Brasil con la de países modernos y civilizados. Los dos últimos cuadros apoyan esta suposición en la medida en que aclara el proyecto nacional escondido en la revista *Fritzmac*. En el penúltimo, Pero Botelho le recrimina a Mademoiselle Fritzmac con disgusto:

Nunca o Brasil foi tão feliz como neste ano! Aboliu-se a escravidão, receberam-se cento e trinta mil imigrantes, o comércio prosperou, as artes deram sinal de vida, e publicaram-se livros! Até as mulheres!... Foi preciso que tu cá viesses para que no Rio de Janeiro houvesse uma doutora, uma farmacêutica, e até uma toureadora!... Com certeza não és a criatura que eu desejava. Fritzmac deu-me uma mulher falsificada. (100)

Ante la recriminación del diablo, Mademoiselle Fritzmac declara que la sociedad moderna es la única culpable del fracaso del plan de Pero Botelho por haber transformado los pecados en virtudes. Los cariocas, según la francesa, lograron transformar la avaricia en providencia, la ira en energía, la pereza en prudencia, la envidia en ambición, la gula en salud y la lujuria en amor. El hecho de que los pecados hayan sido finalmente sobreseídos por la imposición de un sistema de virtudes, reforzaría la tesis de que las ideas venidas del extranjero requieren de un proceso de adaptación o transculturación. Por consiguiente, la única salida que tiene el imperio brasileño para resistir la corrupción de las modas extranjeras es apropiarse de los diseños globales y adecuarlos a la realidad brasileña.

La crítica Flora Süssekind (1986) señala que las *revistas do ano* pueden concebirse como utopías urbanas ya que brindan a los asistentes la oportunidad de

presenciar la vida pública de la ciudad sobre el escenario. De igual manera, las revistas permiten al público ver puestas en escenas muchas de las transformaciones modernas que sufría Río de Janeiro en aquella época. En este sentido, se podía experimentar “uma solução ficcional para a perda de referencias do habitante desta cidade em transformação, onde se espacializava a história, vivida como um passeio pelas ruas, praças e paisagens do Rio” (16-7). Así, se concluye que la revista *Fritzmack* ejemplifica la manera en la que los hermanos Azevedo—exponentes de la ciudad letrada brasileña—actúan como agentes civilizatorios de la nueva nación en cuanto instruyen a las masas en materia de honra, valores familiares, inmigración y progreso.

Los hermanos Azevedo hacen uso de la honra y del honor como valores modernos para defender el ideal de la familia patriarcal, mismo que está fundado en los preceptos positivistas brasileños a partir de la década de 1870 y que predominaría durante la primera república. De esta forma, se despliega en *Fritzmack* un discurso civilizador que además de ser anticlerical, abolicionista y republicano, revela la dificultad que enfrentaron distintos actores sociales a la hora de coincidir en una misma interpretación sobre la compleja identidad del Brasil. Con el propósito de ahondar en la postura de Aluísio Azevedo en torno a la honra nacional y el progreso, a continuación se analizará la representación literaria de dichos temas en su obra *O cortiço* (1890).

Honra comunal y *brasileñidad* en *O cortiço* (1890)

Entre los escritores naturalistas brasileños destaca Aluísio Azevedo, autor de *O mulato* (1881), *Casa de pensão* (1884), *O homem* (1887) y *O cortiço* (1889)⁵⁹. Esta última novela forma parte de un proyecto inconcluso—“Brasileiros Antigos e Modernos”—que pretendía retratar la cultura brasileña desde la independencia hasta el fin del segundo imperio (Epple 38). A pesar de que Azevedo no cumplió con lo que había anticipado en 1885, se puede leer *O cortiço* como la alegoría del Brasil finisecular al parangonar el destino del conventillo con el de la flamante república. De forma particular, esta segunda parte del capítulo profundizará en el análisis de la honra comunal y la construcción de la *brasileñidad* como ejes fundamentales del proyecto positivista republicano de Azevedo.

Antes de dar paso a dicho análisis, conviene resaltar que el conventillo, conjunto de casas de vecindad que funciona como si fuese un organismo vivo y de apariencia monstruosa, es el personaje principal de la novela. El conventillo de São Romão, por consiguiente, evoluciona desde una etapa temprana—en la que tanto las casas como los inquilinos emergen del fango y del estiércol—hacia una construcción más aristocratizada y cuyos habitantes representan el surgimiento de una nueva clase media obrera. Este progreso se percibe a partir de las descripciones que el narrador hace del inmueble. Al comienzo de la trama, observa:

⁵⁹ Otros escritores naturalistas del fin de siglo son: Julio Ribeiro (1845-1890), autor de *A Carne* (1888); Ingles de Sousa (1853-1938), autor de *O Missionário* (1888) y *Contos Amazônicos* (1893); Adolfo Caminha (1867- 1897), conocido por sus novelas *A Normalista* (1893) y *Bom Crioulo* (1895); y Domingos Olympio (1850-1906), autor de *Luzia-Homem* (1903) (Epple 37).

E naquela terra encharcada e fumegante, naquela umidade quente e lodosa, começou a minhocar, a esfervilhar, a crescer, um mundo, uma coisa viva, uma geração, que parecia brotar espontânea, ali mesmo, daquele lameiro, e multiplicar-se como larvas no esterco. (22)

Más adelante, luego de transcurridos varios años, el conventillo muestra su cara aristocratizada. El narrador ahora describe el lugar así:

Mas o cortiço já não era o mesmo; estava muito diferente; mal dava idéia do que fora. O pátio, como João Romão havia prometido, estreitara-se com as edificações novas; agora parecia uma rua, todo calçado por igual e iluminado por três lampiões grandes, simetricamente dispostos. Fizeram-se seis latrinas, seis torneiras d'água e três banheiros. Desapareceram as pequenas hortas, os jardins de quatro a oito palmos e os imensos depósitos de garrafas vazias. (212)

Estos cambios responden a la ambición de su creador, João Romão, quien siempre concibió la construcción de su 'república' en términos utilitarios. De este espacio liminar—ubicado al margen de la imagen de Río de Janeiro como “ciudad maravillosa”—surge el concepto de “pueblo” brasileño. Partiendo del concepto de nación de Ernest Renan (2000) se podría entender al nuevo Brasil como un alma o principio espiritual constituido por dos partes: el pasado y el presente. Mientras que el pasado de la nación se traduce en la posesión comunal de recuerdos, el presente se forja a través de la continua acumulación de glorias comunes. La famosa frase de Renán de 1882—“*avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore*”—podría aplicarse al caso del conventillo para sintetizar el deseo comunal de sus inquilinos por seguir compartiendo experiencias.

Así, los inquilinos del *São Romão*, nombre con el que fue bautizado el conventillo en honor a su dueño, comparten tanto glorias como sufrimientos. La

primera menstruación de Pombinha, hija de una de las inquilinas, implicaba que la joven—y por ende, toda su familia—podría ascender socialmente por medio del matrimonio con un muchacho de mejor condición económica. Sin embargo, como dice Renán, el sufrimiento en común une más que el gozo; dos incendios que destruyeron gran parte del conventillo, la irrupción de la policía que violentó la privacidad de los inquilinos, el duelo entre Firmo y Jerônimo, entre otros eventos, lograron que sus ocupantes se sintieran más unidos. De ahí que los arrendatarios no vacilen en defender el *São Romão* representando la idea de nación como una gran solidaridad en la que se debe abdicar la individualidad en provecho de la comunidad. Por ejemplo, cuando Jerônimo y Firmo pelean por causa del amor de Rita Baiana, la policía debe ingresar al conventillo. La llegada de esta fuerza externa provoca que João Romão, el dueño del conventillo, se sienta “como un general en peligro” por lo que ordena a todos aguantar el ataque. El narrador observa:

De cada casulo espipavam homens armados de pau, achas de lenha, varais de ferro. Um empenho coletivo os agitava agora, a todos, numa *solidariedade* briosa, como se ficassem *desonrados* para sempre se a policia entrasse ali pela primeira vez. Enquanto se tratava de uma simples luta entre dois rivais, estava direto... mas agora tratava-se de defender a estalagem, a comuna, onde cada um tinha a zelar por alguém ou alguma coisa querida. (128; énfasis mío)

La honra como manifestación pública del honor—a cuya defensa deben acudir los inquilinos del conventillo—recuerda lo planteado anteriormente con respecto a la revista de año *Fritzmac*. De la misma manera en la que el diablo Pero Botelho se sorprende de los valores de los cariocas, el narrador de *O cortiço* sugiere que tanto la solidaridad como la defensa de la honra deben ser cualidades de la nación

brasileña moderna. Jerônimo y Firmo deben desistir de pelear para juntos defender a la nación—el conventillo—como “cosa querida”.

Así, la República del *São Romão* no sienta sus bases en la lengua o la religión, elementos indispensables del moderno estado-nación pero irrelevantes en esta obra de Azevedo, sino en la idea de la honra comunal y la formación de la brasileñidad como identidad que está en los antípodas de la portuguesa. Para entender el papel que esta última idea juega en el proyecto de Azevedo, a continuación se analizarán tanto el tratamiento del espacio físico del conventillo como la relación entre “lo local” vs. “lo portugués”. De forma específica, se discurrirá sobre la influencia que ejercen las brasileñas Rita Baiana—una de las inquilinas del *cortiço*—y Zulmira—hija de Miranda, el burgués vecino de João Romão—sobre dos inmigrantes portugueses: Jerônimo y el dueño del conventillo, respectivamente.

Haciendo eco del sentimiento generalizado de *lusofobia*, el cual revelaba “a profound resentment of the large presence of Portuguese immigrants in Brazil [...] where they held a virtual monopoly over the small business sector of the economy” (Arenas 122), Azevedo construye la trama de su novela alrededor de dos hombres portugueses: João Romão y Jerônimo.

Tanto João Romão como Jerônimo son dos europeos que llegaron al Brasil en busca de mejores oportunidades. El primero, logra a través de la construcción del conventillo hacerse de una mediana fortuna, mientras que el segundo, por medio de un trabajo esforzado y honrado, logra mantener una familia respetable—cuya hija, incluso, estudia en un internado. Estas cualidades hacen que Jerônimo pronto se

convierta en uno de los trabajadores más productivos de João Romão. Conforme avanza la trama de la novela, ambos personajes dan muestra de su descontento al sentirse atados a dos mujeres que restringen su ascenso social o su incorporación a la sociedad brasileña. Por un lado, João Romão vive en concubinato con la esclava Bertoleza, la cual le impide indirectamente buscar esposa, y por otro lado, Jerônimo siente la presión de las raíces de su patria encarnadas en su esposa Piedad.

Bertoleza y Piedad representan los dos extremos del abanico racial del Brasil de fin de siglo: la una por ser esclava negra y la otra por ser una portuguesa inmigrante renuente a abandonar sus tradiciones. En el plano alegórico, ninguna de las dos tiene cabida en el proyecto de nación de Azevedo; por consiguiente, en el plano diegético, sus destinos deben ser trágicos: Bertoleza se suicida antes de regresar al servicio de su dueño y Piedad se vuelve alcohólica. Cuando ambas mujeres desaparecen son suplantadas por las brasileñas: Zulmira y Rita Baiana.

Sin embargo, la misma categorización de “brasileña” conlleva ambigüedades; no es lo mismo hablar de una mulata mestiza que de una criolla de piel clara. Si Rita incorpora valores del folklore nacional, Zulmira es la mujer delicada y nerviosa que además de ser brasileña, integra valores cosmopolitas. Con el propósito de ascender socialmente, João Romão debe cambiar a Bertoleza por la ‘pálida joven de manos delicadas y cabellos perfumados’ que simboliza la vida nueva. Zulmira, por ende, es el destino que aguarda a hombres como el dueño del conventillo que, valiéndose de artimañas, supo lucrar a expensas de sus inquilinos. Sin embargo, existe una diferencia entre las dos brasileñas que va más allá del componente racial: la clase

social. El destino de Rita y Jerônimo es la paulatina destrucción de sus vidas por causa de la diversión, la lascivia y la superficialidad mientras que, al final de la obra, se insinúa la boda entre Zulmira y João Romão.

El proceso de adaptación a la cultura brasileña, sin embargo, no es suficiente. La contribución del portugués a la identidad brasileña debe también ser material; el progreso debe ser cuantificable. Por este motivo, el crecimiento del conventillo no solo representa una forma de lucrar en tierra brasileña sino de contribuir al progreso nacional. En el contexto de la novela, por ejemplo, el narrador detalla la forma en la que João Romão recolecta, o sisa de sus jefes, materiales nuevos y usados que luego de haber pasado mucho tiempo apilados en su propiedad, pasan a ser parte de la estructura del conventillo. Asimismo, y en consonancia con la reflexión que hace Mademoiselle Fritzmac en la revista teatral analizada en la primera parte de este capítulo, lo que en otras circunstancias se habría considerado como avaricia en el Brasil moderno se destaca en la novela como ambición y ansias por progresar:

Sempre em mangas de camisa, sem domingo nem dia santo, não perdendo nunca a ocasião de assenhorear-se do alheio, deixando de pagar todas as vezes que podia e nunca deixando de receber, enganando os fregueses, roubando nos pesos e nas medidas, comprando por dez réis de mel coado o que os escravos furtavam da casa de seus senhores, apertando cada vez mais as próprias despesas, empilhando privações sobre privações, trabalhando e mais a amiga a amiga como uma junta de bois, João Romão veio afinal a comprar uma boa parte da bela pedreira, que ele, todos os dias, ao cair da tarde, assentando um instante à porta da venda, contemplava de longe com um resignado olhar de cobiça. (13)

Sin embargo, la ambición no se limita a la construcción de un conventillo común y corriente. Como es de esperarse en un proceso de mejoramiento social, los materiales con los que se reconstruye el inquilinato luego de un infortunado segundo incendio son nuevos y de mejor calidad. Incluso, al comparar el conventillo con el sobrado de Miranda, parece como si este último hubiera retrocedido:

João Romão conseguira meter o sobrado do vizinho no chinelo; o seu era mais alto e mais nobre, e então com as cortinas e com a mobília nove impunha respeito. Foi abaixo aquele grosso e velho muro da frente com o seu largo portão de cocheira, e a entrada da estalagem era agora dez braças mais para dentro, tendo entre ela e a rua um pequeno jardim com bancos e um modesto repuxo ao meio, de cimento, imitando pedra. Fora-se a pitoresca lanterna de vidros vermelhos; foram-se as iscas de fígado e as sardinhas preparadas ali mesmo à porta da venda sobre as brasas; e na tabuleta nova, muito maior que a primitiva, em vez de “Estalagem de São Romão” lia-se em letras caprichosas: “Avenida São Romão.” (215)

Es así que el São Romão deja de ser un conjunto de cien viviendas levantadas desordenadamente y se convierte en un barrio organizado aventajando así a la contigua casa de Miranda tanto en tamaño como en ostentosisdad. Inclusive, la rivalidad que había mantenido con un conventillo cercano desaparece cuando el *Cabeça de Gato* se corrompe conforme el inquilinato de João Romão se aristocratiza:

[O *Cabeça de Gato*] mais e mais ia-se rebaixando acanhado, fazendo-se cada vez mais torpe, mais abjeto, mais cortiço, vivendo satisfeito de lixo e da salsugem que o outro rejeitava, como se todo o seu ideal fosse conservar inalterável, para sempre, o verdadeiro tipo da estalagem fluminense, a legítima, a legendária; aquela em que há um samba e um rolo por noite; aquela em que se matam homens sem a policia descobrir os assassinos. (237)

El *Cabeça de Gato*, el verdadero conventillo fluminense, vendría a ocupar el lugar del São Romão. Si este último se aristocratiza y deja de ser el espacio liminar de la cultura y la nación, entonces otro debe suplantarlo. De ahí que el *Cabeça de Gato* sea

ahora el nuevo depositario de aquellos que no pueden pagar la renta, alcohólicos, criminales, asesinos, prostitutas y un sinnúmero de lacras sociales no admitidas en los confines del aristocratizado João Romão.

Lo que en su momento significó altercados entre João Romão con su vecino Miranda por la delimitación de las fronteras entre el conventillo y su casa, y grescas entre los inquilinos del Cabeça de Gato y el São Romão—lo cual promovió que cada conventillo adoptara emblemas distintivos—, no es más que el reflejo de la continua competencia en la que se encuentran los actores sociales de una república en ciernes. Una vez establecidas las funciones de cada agente—el *Cabeça de Gato* como espacio liminar dentro del mismo margen, el São Romão como anfitrión de una nueva clase obrera y la casa de Miranda como el espacio de la nueva burguesía oligárquica—, puede entonces la nación seguir adelante en su proyecto de consolidación.

Como se mencionó anteriormente, el conventillo funciona como un espacio en donde se configuran las particularidades de la *brasileñidad*. A diferencia de la obra de José de Alencar, en la que el primer brasileño mestizo surge de la relación entre un portugués y una india noble, en *O cortiço* la identidad nacional se construye a partir de la interacción de inquilinos de diversas nacionalidades, razas, géneros y condiciones sociales. Al despertar el ‘monstruo’ cada mañana, brotan naturalmente de las gargantas *fados* portugueses al igual que *modinhas* brasileñas; inician sus labores lavanderas mulatas, mestizas venidas a menos, jóvenes, viejas, así como un lavandero afeminado. Jerônimo toca en su guitarra la música de su tierra natal, al

mismo tiempo que los italianos se expresan en su idioma mientras comen sandía en las puertas de sus piezas. El conventillo despliega una muestra cultural mucho más diversa y plural que la presentada en *Iracema* y es justamente esta amalgama, desplegada al margen del Brasil burgués encarnado en el sobrado de Miranda, la muestra más fiel de lo que los ideólogos de la república consideraban que debía ser la *brasileñidad*.

Sin embargo, esta constante mezcla de elementos culturales no puede llegar a su síntesis sin que exista primero una tensión entre dos o más de estos elementos y la final superposición del más fuerte sobre el más débil. La relación que Jerônimo mantiene con Rita Baiana, desde sus inicios hasta que juntos huyen a otro conventillo, simboliza la fricción entre la metrópoli y la naciente república y, finalmente, el triunfo de la identidad local frente a la europea. Como sugiere Robert Rowland (2001):

Não se tratava, aqui, apenas de estabelecer demarcações e fronteiras entre “portugueses” e “brasileiros”. Tratava-se, antes, de delinear um campo de diferenças no qual o Brasil pudesse reivindicar a sua individualidade. E neste contexto tornava-se necessário definir, ao nível do discurso, um papel para Portugal, os portugueses, e a própria casa de Bragança: equacionar, por outras palavras, os elementos de continuidade e mudança que se desejava constituíssem o ponto de partida para a elaboração de um discurso de identidade nacional. (164)

¿Cuál es entonces el papel para los dos portugueses de la obra de Azevedo? Jerônimo, caracterizado por su fuerza física, la seriedad de su carácter y la austeridad de sus costumbres, llega con su esposa e hija al Brasil en busca de una vida mejor. Tras abandonar el trabajo en la hacienda, de la que fue capataz durante

dos años, arriba al inquilinato São Romão en donde lidera la transformación de la mina, no sin antes negociar un sueldo que le permita mejorar su condición económica. Gracias a su dedicación y esfuerzo, multiplica rápidamente los ingresos de João Romão convirtiéndose pronto en un hombre respetado dentro del conventillo.

Con todo, el hombre que por mucho tiempo se rehúsa a abandonar su patria, recordándola a cada instante mientras puntea los *fados* portugueses, cae rendido ante los encantos de Rita Baiana y las muestras de brasileñidad que se manifiestan en el conventillo. Cuando vibran los primeros acordes de música criolla, la gente “[desperta] logo, como se alguém lhe fustigasse o corpo com urtigas bravas” (76). Es suficiente que Jerônimo vea bailar a la mulata una sola vez para que se aleje de su guitarra y se quede

com as mãos esquecidas sobre as cordas, todo atento para aquela música estranha, que vinha dentro dele continuar uma revolução começada desde a primeira vez em que lhe bateu em cheio no rosto, como uma bofetada de desafio, a luz deste sol orgulhoso e selvagem, e lhe cantou ao ouvido o estribilho da primeira cigarra, e lhe acidulou a garganta o suco da primeira fruta provada nestas terras de brasa, e lhe entonteceu a alma o aroma do primeiro bogari, e lhe transtornou o sangue o cheiro animal da primeira mulher; da primeira mestiça, que junto dele sacudiu as saias e os cabelos. (76-7)

Por su parte, Rita Baiana representa la síntesis del país; es el cuerpo donde convergen las impresiones que recibió Jerônimo cuando llegó de Europa. La *baiana* suscita las mismas reacciones sensoriales que provocaron o provocarían el veneno, el calor, los mosquitos, la víbora, el aroma de la vainilla o un afrodisíaco, todos estos elementos representativos del concepto que se tenía del Brasil. Ante estos

estímulos, el portugués no tiene otra opción que ceder lentamente y abrasilizarse porque

[a] vida americana e a natureza do Brasil patenteavam-lhe agora aspetos imprevistos e sedutores que o comoviam; esquecia-se dos seus primitivos sonhos de ambição, para idealizar felicidades novas, picantes e violentas; tornava-se liberal, imprevidente e franco... (93)

De la misma forma que *Iracema* genera un cambio en Martim, Rita *Baiana* lo hace con Jerônimo; ambos personajes funcionan como agentes catalizadores que borran la huella de la patria en el inmigrante—aunque en la novela de Alencar todavía se noten ciertos rezagos de *saudade* en la escena final de Martim en alta mar junto con su hijo mestizo. En *O cortiço* el cambio es definitivo: el paratí sustituye al vino, el oído de Jerônimo se hace menos burdo para la música y los platos del norte brasileño remplazan los tradicionales portugueses; “seus olhos, dantes só voltados para a esperança de tornar à terra, agora, como os olhos de um marujo, que se habituaram aos largos horizontes de céu e mar, já se não revoltavam com a turbulenta luz, selvagem e alegre, do Brasil” (94).

La transformación de Jerônimo puede interpretarse como un proceso necesario para la modernización del Brasil. Para Buarque de Holanda (1948):

no dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder rapidamente á invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou também a decair, para um e outro, todo o ciclo das influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses. (255)

Esto significa que para dejar atrás la época de la aristocracia rural y empezar una vida más urbana, es necesario restarle importancia al legado ibérico y enfocarse en lo local. A diferencia del proyecto de Luis A. Martínez a discutirse en el siguiente

capítulo, si lo agrario está asociado a lo portugués, entonces lo urbano corresponde a la etapa nacional. Sin embargo, Azevedo parece no estar del todo de acuerdo con este proceso de transculturación. Aunque la consolidación y el fortalecimiento de la identidad nacional, son necesarias, no se puede hacer caso omiso a las influencias externas. El proyecto de Azevedo se muestra muy crítico al respecto y denuncia de cierta manera este abandono a “todos os quentes mistérios que [enleiam] voluptuosamente nestas terras da luxuria” (176). De ahí que Jerônimo, en lugar de superar su nivel de vida, se haga “preguiçoso, amigo das extravagâncias e dos abusos, luxurioso e ciumento [...] e deu-se todo, todo inteiro, à felicidade de possuir a mulata” (205). Contrario a acercamientos que subrayan la influencia positiva de la sensualidad y creatividad de Rita Baiana en la construcción de la nueva ciudadanía brasileña (Goldstein 2003), aquí se sostiene que la miscegenación indisciplinada no se ajusta al ordenamiento positivista de la sociedad. Esta propuesta está en sintonía con las ideas de Arthur de Gonineau para quien la degeneración era un “inevitable historical process in which pure conquering races, through mixture with pure inferior races, lose their special qualities and energy” (Borges 236).

La representación de Piedad, esposa de Jerônimo, se constituye en otra oposición entre lo brasileño y lo portugués. Aunque la portuguesa no degenera por mezclarse con razas inferiores, fracasa porque resistirse al proceso de transculturación, de ahí que quede relegada a los márgenes del conventillo. Piedad maldice la hora en que salió de su tierra—aquella tierra tranquila, ‘sin sobresaltos ni desvaríos de juventud’—para llegar al Brasil “onde em cada folha que se pisa há

debaixo um réptil venenoso, como em cada flor que desabotoa e em cada moscardo que adeja há um vírus de lascívia” (184). No solamente queda sola, sino que, ella alcohólica y su hija prostituta, se mudan al *Cabeça de Gato*—un conventillo abyecto y centro mismo de la perdición.

Finalmente, João Romão—ya convertido a la brasileñidad desde el momento mismo en que inicia una carrera comercial en el país y levanta su conventillo—busca ahora ascender de clase social una vez se concrete el matrimonio con Zulmira. La boda con la hija de Miranda lo adentraría en una nueva etapa: el cosmopolitismo. Bien podría entenderse este paso dado por el comerciante como algo inevitable dentro del proceso de modernización y consolidación nacionales. Si bien Azevedo presenta una postura crítica con respecto a este repentino cambio en el modo de vivir de João Romão, resulta asimismo ineludible la incorporación del Brasil al mercado y sistema político internacionales. En los umbrales del siglo XX, las repúblicas americanas—más estables y cohesionadas que hacía cincuenta años—se insertan en la economía global con lo que se da paso a una nueva discusión que habría de llegar a la literatura en los años veinte y suscitaría posturas tan dispares como la aparición de la novela de la tierra y las vanguardias.

Conclusiones

El proyecto nacional representado en *O cortiço* devela la problemática que enfrentaron los intelectuales de finales del siglo XIX al intentar definir el Brasil

moderno sin escapar de su realidad social. Según Homi Bhabha (1990), resulta imposible explicar lo nacional sin recurrir a lo ambivalente de la modernidad. Por este motivo, el análisis del conventillo como espacio-nación en donde se urde la brasileñidad se convierte en una propuesta simbólica que incluye, además de nuevos actores sociales, nuevas contradicciones. Si la posición de José de Alencar era la de entender a los brasileños como “a coherent race produced long ago from the mutual love between native nobles and the best Portuguese [and] [t]his new race is the happy result in both of Alencar’s foundational romances” (Sommer, *Foundational* 161), entonces, la postura de Azevedo, sin pregonar la miscegenación eugénica abiertamente, sugiere la búsqueda del ascenso social y del blanqueamiento a través de los personajes del portugués João Romão y de la negra Bertoleza como mecanismos viables para el progreso del Brasil. De esta manera, queda claro que la propuesta positivista republicana de Azevedo aboga por el mejoramiento racial y económico. Sin embargo, una lectura intertextual entre la novela y la revista de año sugiere que la ciudad letrada todavía se mostraba renuente a sustituir la tradicional familia patriarcal por otra menos rígida. Como sugiere Juan Armando Epple (1980), “los ideales positivistas fueron solo el barniz prestigioso de una modernidad que seguía siendo conservadora” (33); de ahí que tanto *Fritzmack* como *O cortiço* incorporen la ambivalencia implícita de la consigna “orden y el progreso”.

Tanto el fracaso del plan del diablo Pero Botelho como el final abierto de *O cortiço*, sugieren que la nación no es eterna sino que, al contrario, es un ente en constante evolución. Con la transformación de los vicios europeos a la realidad

brasileña—según la propuesta de *Fritzmac*—y con la república del São Romão aristocratizada, se abre una nueva etapa para los inquilinos y el inquilinato, una nueva etapa para el Brasil republicano. En el contexto de la novela, sin embargo, queda sin resolver la boda entre João Romão y Zulmira. Esta indefinición nos conduce a especular que, así como el conventillo se transformó, su dueño mudará de condición social. La vaguedad en torno al destino del comerciante—la incapacidad de descifrar si João Romão se convertirá en la ‘mula que carga la plata’ o en su fustigador—apoya el carácter alegórico de este texto. El Brasil no está completamente listo para emprender los desafíos impuestos por la modernidad; todavía queda por concretar el papel de los sujetos étnicos—especialmente los mestizos y los negros libertos—en el proyecto nacional.

Los comentarios de la mulata y los negros sobre el fin de la esclavitud en *Fritzmac*, así como la condecoración que recibe João Romão de manos de los abolicionistas inmediatamente después del suicidio de Bertoleza, insinúan que en ese entonces algunos temas relativos a la raza seguían sin estar definidos. Con respecto a esta ironía, que refleja la realidad biológica del Brasil finisecular, Buarque de Holanda (1948) asegura:

quando se fez a propaganda republicana, julgou-se, é certo, introduzir, com o novo regime, um sistema mais acorde com as supostas aspirações da nacionalidade: o país ia viver finalmente por si, sem precisar exhibir, só na América, formas políticas caprichosas e antiquadas; na realidade, porém, foi ainda um incitamento negador o que animou os propagandistas: o Brasil devia entrar em novo rumo, porque “se envergonhava” de si mesmo, de sua realidade biológica. (249)

La vergüenza nacional debía olvidarse a través de la reformulación de la identidad nacional. Como consecuencia, los reformistas utilizaron la retórica de la degeneración y la honra junto con las nociones de progreso material como sustento de la ideología oligárquica de la primera república (Borges 240).

Al igual que los trabajos de Mary Bletz (2007) y Elizabeth Marchant (2000) sobre la obra de Azevedo, mi análisis fortalece la idea de que *O cortiço* no es una mera imitación de modas y filosofías europeas. Sin embargo, a diferencia de Bletz, señalo que Azevedo no se muestra totalmente en contra de la ideología positivista. Si bien la novela plantea el paulatino blanqueamiento de los sujetos étnicos con el fin de incorporarse a la nación, al contraponer la novela con la revista de año se evidencia la simpatía del autor por ciertos planteamientos positivistas en cuanto a la defensa de la honra, la conservación de la familia patriarcal, la inmigración regulada y el fortalecimiento de la identidad basada en la degeneración social.

Con respecto a la influencia del positivismo en el pensamiento político de la élite brasileña, Andrew Kirkendall (2002) señala que a pesar de que Augusto Comte murió en 1857, sus ideas no ganaron adeptos en Brasil sino hasta la década de 1870. Como ideología que valoraba el orden y el progreso, el positivismo atrajo a muchos representantes de la clase dominante para quienes la “religión de la humanidad” era la única alternativa posible al estado de atraso en el que se encontraba el Brasil⁶⁰. De

⁶⁰ El caso de los médicos de la *Escola Tropicalista* de Bahía es uno de los ejemplos más conocidos sobre la manera en la que los intelectuales brasileños conciliaron las ideas positivistas con la práctica y el quehacer políticos. La urgencia por modernizar el país hizo que varios doctores, además de innovar el campo científico, participaran en política. El respaldo de los médicos *baianos* a la profesionalización de la medicina como campo científico junto con sus recomendaciones legislativas

forma particular, en este capítulo se ha analizado la manera en la que la retórica positivista que circulaba entre los intelectuales sirvió para construir un modelo discursivo que desafiara al *status quo* encarnado en la monarquía, en la iglesia y en los legisladores tradicionales. Tal es así que ideas y conceptos como *despotismo*, *autoritarismo*, *libertad*, *espíritu humano* y *auto-gobierno* modelaron gran parte del trabajo de juristas e intelectuales quienes—como Azevedo—creían en una propuesta más democrática aunque no por eso menos contradictoria.

Tanto la obra del brasileño Aluísio Azevedo como la del ecuatoriano Luis A. Martínez, a discutirse en el siguiente capítulo, nos presentan la posibilidad de entender ciertos espacios—el conventillo y la hacienda interandina, respectivamente—como sitios de formación y negociación de identidades nacionales. Tanto el inquilinato urbano de Azevedo como la hacienda rural de Martínez se presentan como zonas liminares en donde los diseños globales, tras adaptarse a los contextos locales, desarrollaron un proyecto identitario alternativo al propuesto por los intelectuales de generaciones anteriores. Como se verá a continuación, en el Ecuador, una facción de la clase dominante aspiraba a cambiar la percepción negativa que se tenía de la sierra al subrayar el potencial productivo de

evidencian su compromiso con la idea del progreso. La abolición de la esclavitud, por ende, se convertiría en una de las batallas políticas más importantes de los *tropicalistas*, quienes consideraban que, en el corazón de aquella institución colonial tan dominante, se encontraban los orígenes de las condiciones de insalubridad que afectaban tanto a la población esclava como a la libre. Al rechazar la idea de la degeneración en los trópicos sustentada por los médicos formados en las escuelas más tradicionales, y abogar por una reforma legislativa ambiental, los *tropicalistas* lograron incorporar cuestiones socio-económicas en la ecuación médica.

su tierra y, sobre todo, al representar al campesino andino como trabajador honesto y ciudadano moral.

CAPÍTULO 4

Bocetos de una gramática liberal: glorificación del trabajo agrícola y consagración simbólica de los Andes en la obra de Luis A. Martínez

En 1830, la República del Ecuador nace fragmentada. Residuos de pugnas políticas y económicas iniciadas en la colonia y acentuadas durante su pertenencia a la Gran Colombia se agudizaron a lo largo del siglo XIX. La crisis productiva de Quito y la sierra centro-norte provocó que el rol de las haciendas se limitara al abastecimiento del mercado interno. En Cuenca y la sierra centro-sur, en cambio, los esfuerzos apuntaban a buscar nuevos mercados internacionales para los sombreros de paja toquilla y lograr, así, cierta autonomía con respecto al resto del país. Mientras tanto, la costa—sobre todo aquellas zonas aledañas al puerto de Guayaquil y al Río Guayas—se orientaba cada vez más a la producción y exportación de cacao, provocando un acelerado crecimiento de la región. Este desarrollo dispar de las tres regiones generó no solo la atomización del poder político sino también un heterogéneo modo de ver y entender la nación.

Según un censo de 1825, más de medio millón de personas vivía bajo la jurisdicción del departamento de Quito (Clark 74). Durante la última década del siglo XIX, la población ecuatoriana se estimaba en más de un millón, tres cuartas partes de la cual estaba concentrada en la sierra (Ayala Mora, “Historia y sociedad” 21). Pese al aumento poblacional de dicha zona del país, la provincia costeña del

Guayas se convirtió en la sexta más poblada y Guayaquil alcanzó a Quito en número de habitantes. Según Ángel Rojas (1985), “la diferencia entre las relaciones de producción de la sierra y la costa [han motivado] un espectacular desplazamiento de la población ecuatoriana de la primera región hacia la segunda” (315). Este fenómeno fue fruto del proceso migratorio el cual—a diferencia de otros países latinoamericanos como la Argentina o el Brasil—no alentó la migración extranjera sino que estimuló la movilización interna de mano de obra. Así, los campesinos serranos se desplazaron a la costa en busca de empleo en las haciendas cacaoteras una vez que el sistema de obrajes entró en crisis. Cabe recordar que además, como explica Jean-Paul Deler (2007), el movimiento migratorio también fue fruto de continuas catástrofes naturales—como terremotos y sequías—así como de disturbios militares y levantamientos indígenas que agravaron al atraso económico de la región andina (233).

En general, la historiografía ecuatoriana sostiene que la costa fue desplazando paulatinamente a la sierra en su posición como eje económico. Mientras “los hacendados serranos trataban de detener la migración de trabajadores a la Costa, los plantadores del Litoral [...] trataron de atraerlos” (Ayala, “Historia y sociedad” 34). Esta pugna por la hegemonía económica provocó el debilitamiento de un poder político ya de por sí endeble⁶¹, mismo que estaba

⁶¹ Ayala Mora recuerda que “los criollos latifundistas que lideraron la separación de España tuvieron éxito al fundar el nuevo Estado y mantenerlo unido en medio de la inestabilidad inicial, pero no lograron consolidar un proyecto nacional como conductores de una unidad históricamente constituida que pondría las bases de un Estado-nación” (“Historia y sociedad” 35).

fraccionado en tres sectores: los ultramontanos (la derecha del garcianismo), los liberales católicos (progresistas) y los radicales. Tampoco hay que olvidar que, entre 1860 y 1875, la política se había desarrollado en torno a la figura de Gabriel García Moreno cuyo asesinato en 1875 dio paso a una serie de gobiernos progresistas que impulsaron medidas más liberales, especialmente en el ámbito económico. Consecuentemente, creció la industria agro-exportadora y de esta forma se sentaron las bases para lo que dos décadas más adelante se conocería como la Revolución Liberal de 1895; movimiento radical liderado por Eloy Alfaro y con base social en las montoneras⁶².

Con el triunfo del liberalismo se promovió la transformación político-ideológica de mayores proporciones registrada en el país. Como explica el historiador Enrique Ayala Mora (1999):

[E]l estado recobró el control sobre amplias esferas de la Sociedad Civil que estaban en manos de la Iglesia. La educación oficial, el Registro Civil, la regulación del contrato matrimonial, la beneficencia, etc., fueron violentamente arrebatados de manos clericales y confiadas a una nueva burocracia secular. Del mismo modo, la Iglesia fue despojada de una buena parte de sus latifundios, mediante la llamada “Ley de Manos Muertas”. (*Resumen* 35)

A la par de estas transformaciones, circulaba un discurso en ciernes que perseguía estrechar los lazos de filiación entre la sierra y la costa. Por este motivo, más allá de homogeneizar las prácticas gubernamentales en el territorio nacional, surgieron

⁶² Las montoneras son los movimientos sociales más importantes del siglo XIX. Estaban compuestas por campesinos de la costa o montubios. Surgen en 1825, y aunque en un principio tenían carácter reivindicativo frente a la explotación de los hacendados, más tarde adoptaron un carácter político-liberal.

propuestas intelectuales para moldear la nación como una comunidad imaginada⁶³ en la que el pueblo de ambas regiones se sintiera reflejado. Al respecto, A. Kim Clark (1998) señala:

[C]entral to the liberal project was the effort to impose homogeneity on local, historically constituted diversity. Rather than homogenize identities, this project involved efforts to create homogenous administrative processes and to make state action felt evenly across the national territory. (11)

No obstante, para que estas acciones homogéneas fueran aceptadas en una nación fragmentada era necesario crear un campo discursivo dentro del cual se pudiera negociar las diferencias a la vez que subrayar—e incluso inventar—filiaciones simbólicas. El estudio que hace Clark de las conexiones entre la economía política y la cultura durante la época liberal en el Ecuador (1895-1925) demuestra el proceso de gestación de un ‘lenguaje de contención’ que permitió que actores antagónicos llegaran a un consenso en cuanto a la integración del espacio nacional. Para Clark, la noción del ferrocarril como arteria de la integración económica le proveyó a la élite ecuatoriana del campo discursivo y político para negociar sus diferencias e intereses (37). Es así como con la construcción del ferrocarril los serranos auguraban la circulación de sus productos en el mercado nacional al mismo tiempo que los costeños anticipaban una mayor movilización de mano de obra de la sierra a las haciendas cacaoteras.

⁶³ Para Benedict Anderson (2000), la nación es una “imagined political community—and imagined as both inherently limited and sovereign” (6). Es imaginada porque ninguno de sus miembros podrá conocer a sus compatriotas; es limitada porque tiene fronteras y soberana porque es libre. Finalmente, dice Anderson, es imaginada como comunidad porque implica camaradería entre sus miembros.

Como contribución al estudio de la manera en la que los proyectos políticos e intelectuales del Ecuador decimonónico perseguían la unificación nacional, la intención de este cuarto capítulo es proponer una lectura de la obra pedagógica y novelística de Luis A. Martínez (1869-1909) como forma para analizar las contradicciones de la gramática liberal ecuatoriana. A diferencia de lo que planteó Juan León Mera, Martínez no utilizó estrategias retóricas que resaltaran la celebración de la fe católica, la incorporación del territorio oriental al imaginario nacional y la regeneración espiritual de la nación por medio de la educación de la mujer. Al contrario, imaginó al Ecuador a través de la glorificación del trabajo agrícola y la consagración del Chimborazo como síntesis del Ecuador post-revolucionario.

Para explicar esta propuesta, en este capítulo se exploran dos ejes fundamentales del proyecto intelectual de Martínez. Por un lado, se considera que los catecismos y tratados de agricultura que publicó en 1903 y 1905 revelan su fe en el poder de transformación económica y moral del sistema agrícola serrano en contraposición al carácter mercantilista y degenerativo del modelo agro-exportador costeño. Esta glorificación del trabajo agrícola dialoga con el interés de la clase liberal serrana por cambiar la percepción que se tenía de la región interandina: “[it] was also necessary for the highlands to be perceived as a source of national wealth and well-being rather than as a drag on national progress and development” (Clark 10). En segundo lugar, se sostiene que la representación del paisaje nacional en la narrativa de Martínez articula una visión de los Andes como síntesis de la nación

liberal. Las descripciones panorámicas del Chimborazo, montaña que puede observarse ya sea desde la costa o la amazonía, lo significan como el símbolo que mantiene a la nación cohesionada. El paisaje—a diferencia del catolicismo del proyecto garciano analizado en el segundo capítulo—sienta las bases simbólicas sobre las cuales opera el lenguaje liberal de contención y negociación. Para entender la manera en la que Martínez continúa con la tradición catequística de Mera se procederá a hacer una lectura intertextual de su obra literaria y pedagógica.

Imaginando al Ecuador a través de la agricultura: reubicación del *locus* de enunciación y glorificación del trabajo agrícola

En la primera sección de este capítulo se propone una lectura de la novela de Martínez *A la costa* (1904) en contraposición con sus tratados de agricultura, específicamente de *La agricultura ecuatoriana* (1903)—texto que recoge cuatro volúmenes publicados por entrega—y el *Catecismo de agricultura* (1905)—, manual abreviado para estudiantes de escuelas primarias. De esta forma, se presenta una lectura más comprensiva del proyecto intelectual de Martínez. Si bien estos textos pedagógicos delatan el afán del autor por instruir al pueblo en cuestiones agrícolas, se requiere un análisis que exponga las razones por las que *A la costa*, más allá de ser un testimonio de la transición política, socioeconómica y literaria del Ecuador, refleja el interés que se tenía en defender a la agricultura como la fuente principal de la riqueza y el progreso nacionales. Según la Comisión de Agricultura del Congreso Nacional de 1890, el sector agrícola, antes que el comercio agro-

exportador o la incipiente industria, debía considerarse como el área productiva que redimiría al ecuatoriano (Paz y Miño 53). El trabajo en el campo, a diferencia de la empleomanía⁶⁴—producto de la llegada de la modernidad al Ecuador—, contribuiría tanto al progreso económico como moral de los individuos y de la comunidad.

En cuanto a los textos pedagógicos de Martínez, la publicación de *La agricultura ecuatoriana* y del *Catecismo de agricultura* resaltan el interés del autor por modernizar y ‘ecuatorianizar’ las prácticas agrícolas que sacarían al país del atraso económico y social en el que se encontraba a principios del siglo XX⁶⁵. Al igual que otros representantes de la ciudad letrada latinoamericana de la época—como los *bacharéis* brasileños y los médicos de la *Escola Tropicalista da Bahia*, por ejemplo, se puede considerar a Martínez como un agente cultural que reubica el *locus* de enunciación del viejo al nuevo continente⁶⁶. Esto significa que si durante el siglo XIX las ciencias agrícolas eran una traslación del conocimiento teórico y práctico europeo a las naciones del nuevo continente, a partir de principios del XX el Ecuador será testigo de la reapropiación y ajuste de este conocimiento científico a la realidad local. De allí que los textos de agricultura de Martínez pongan de manifiesto, por un lado, la urgencia por reflexionar sobre la coalición de historias locales con la implementación los diseños globales y, por otro lado, el empleo de la

⁶⁴ Según la RAE, la empleomanía es el afán con que se codicia un empleo público retribuido.

⁶⁵ En 1897, antes de la publicación de *La agricultura ecuatoriana* (1903) y del *Catecismo de agricultura* (1905), Martínez había escrito *La agricultura del interior*. Esta obra, sin embargo, no es objeto de estudio en esta monografía.

⁶⁶ En el capítulo 2 se mencionó la obra de Andrés Bello como precursora de la reubicación del *locus* de enunciación a la que se hace referencia en este capítulo.

lente positivista liberal con la cual el autor analiza la influencia de la raza y el ambiente en el temperamento de los agricultores ecuatorianos.

De forma similar a lo que hizo Juan León Mera en la introducción al *Catecismo de Geografía* (1875), Luis A. Martínez sostiene que, pese a adolecer de perfectibilidad, *La agricultura ecuatoriana* (1903) responde a una carencia urgente de la patria, a saber, la necesidad de instruir al pueblo en prácticas agrícolas que se ajusten a la realidad del país. En la introducción a este texto publicado en la ciudad de Ambato, Martínez señala que el país requiere de un tratado especial “en el que se debe tener en cuenta, las mil circunstancias locales y su modo de ser físico, económico y social” (3). Más adelante, reflexiona sobre cómo el agricultor europeo, “acostumbrado además a labrar un terreno empobrecido”, escribe sus tratados contemplando una serie de criterios que no son aplicables a la realidad de un país como el Ecuador, el cual posee un terreno tan excesivamente fértil que muchas veces representa un obstáculo para los campesinos de la región del litoral (5). Por estas razones, el autor señala la necesidad de hermanar algunas de las teorías europeas “con la rutina o experiencia práctica, en todo lo que dicha rutina tenga de racional y probado como bueno” (4). Es importante resaltar estas últimas palabras ya que, como se discutirá más adelante, de la misma manera como Martínez valora ciertas prácticas de los campesinos locales, también reconoce la precariedad de otras.

Aunque en la introducción a este tratado Martínez subraye la importancia de presentar una obra clara y accesible para el público, en la que se brinde igual

espacio tanto a la ciencia como a las prácticas locales, sus argumentos están cargados de un sesgo positivista liberal. Martínez sentencia: “[a]ceptaremos todo lo que creamos aplicable en procedimientos científicos al país, así como también las leyes sancionadas como buenas por la experiencia de los agricultores nacionales; pues nuestro lema es: *Ciencia y Experiencia*” (5-6). Por ciencia, Martínez parece aludir a “un código de los procedimientos de cultivo más racionales y más conformes a la ciencia y a nuestras fuerzas productoras” (4). El estudio de múltiples enciclopedias y tratados europeos junto con su experiencia directa en el agro serrano y su desempeño como administrador del Ingenio Valdez en la costa son prueba no solo de la autoridad de Martínez en lo que se refiere a la agricultura sino también de su fe en la ciencia positiva y el progreso.

Además, *La agricultura ecuatoriana* de Martínez refleja el discurso liberal que veía en la construcción del ferrocarril la concreción del viejo sueño garciano de unir física y simbólicamente la sierra con la costa: “es tiempo de despertar de nuestro marasmo, para que el tren nos encuentre en situación de poder aprovechar tan progresista redención. Ojalá nuestro humilde trabajo contribuya en una pequeña parte al progreso de nuestra patria” (6-7). Indudablemente, Martínez preveía que la combinación entre prácticas agrícolas modernas ‘ecuatorianizadas’ y la construcción del ferrocarril—mismo que sería inaugurado en 1908—daría como resultado un desarrollo económico sostenible en el Ecuador. A diferencia de las consecuencias negativas temidas por algunos terratenientes con la llegada del tren a la sierra—pérdidas de capital y mano de obra—Martínez creía, según Clark, que:

[A]bundant harvests paradoxically led to ruin because prices were driven well below production costs. As a consequence, agriculturalists were discouraged from expanding production. With better transportation routes, a balance could be achieved between supply and demand; in their absence, the prices of agricultural products swung between extremes. (105)

Las ideas de Martínez sobre la posición privilegiada del Ecuador como país agrícola, dadas sus particularidades geográficas y climáticas, se pueden encontrar tanto en sus primeros tratados como en el *Catecismo de agricultura* de 1905. Un cultivo racional y científico del territorio nacional, sobre todo del oriental y litoral, lograría que el Ecuador llegara a ser rico como ninguna otra nación en la América (*La agricultura* 129).

Aunque Martínez cree en el progreso generado por la explotación agrícola moderna—la parte técnica relacionada con su confianza científicista—, el discurso resultante también incorpora la influencia de la raza y el ambiente en el agricultor ecuatoriano. Así, las particularidades que describen al peón son la sobriedad y la resistencia a la fatiga aunque también es ‘refractario’. Esta característica de rebeldía, le impediría—según Martínez—seguir meticulosamente las instrucciones descritas en las obras extranjeras, lo cual provocaría, por parte del autor, la confección de un texto de más fácil comprensión para el campesinado.

Por un lado la descripción del peón serrano resalta tanto sus cualidades como sus defectos. Por otro lado, las descripciones que hace Martínez del trabajador consteño también se basan en el contraste de características positivas y negativas. A pesar de que Martínez valora la práctica montubia del desbosque o desmonte por ser superior a las correspondientes europeas, también condena la naturaleza

despilfarradora del campesino costeño: “[u]na producción media de 25 quintales por cuadra, ya remuneraría largamente al agricultor de cualquier parte del mundo, mas no al montuvio [sic], derrochador y rumboso por naturaleza” (*La agricultura* 202). Aferrarse a explicaciones ambientalistas y raciales para justificar las particularidades del campesinado serrano y costeño podría resultar contradictorio. Así como Martínez adapta las nociones agrícolas modernas del extranjero a la realidad local, también insiste en mantener el paradigma positivista de las razas en relación con el clima.

Esta aparente contradicción a la hora de describir las características de los peones ecuatorianos podría leerse como estrategia retórica que denuncia la ineficacia del sistema de hacienda y de peonaje del agro. Mientras en *La agricultura ecuatoriana* se presenta la posición del autor con respecto a la influencia de la raza y el ambiente en el montubio, con la publicación de la novela *A la costa* (1904) Martínez exhibirá además de una de las primeras muestras del naturalismo literario en el Ecuador, una estrategia contestataria al discurso liberal sobre el montubio y la agricultura como motor económico del país.

El lema de “Ciencia y Experiencia” al que se adscribe Martínez en sus tratados de agricultura también es aplicable a su obra de ficción. La reflexión que hace el personaje principal de la novela en un momento de desencanto le sirve a Martínez para criticar la postura de otros escritores que, sin haber sufrido en carne propia las desventuras del trabajo en el campo, se refieren a ellas:

¿Y cuál la compensación de esas fatigas?, ¿cuál el lenitivo para esos eternos días de miseria? ¿En dónde estaba la poesía del trabajo tan cantado por poetas que nunca lo conocieron? ¿Sería en un escritorio, cómodamente sentados, a cubierto de la intemperie y explicando en bellos versos penalidades que nunca las sintieron? (212)

Tanto su conocimiento agrícola como su experiencia en el campo autorizan a Martínez a publicar en 1904 la que sería su única novela: *A la costa*. Por un lado, este texto precursor del realismo social de los años treinta es un testimonio de su conocimiento sobre el campo serrano y costeño, de su trabajo como administrador de una plantación de caña de azúcar y del deterioro físico producto de enfermedades tropicales. Por otro lado, la novela se convierte en una apología del modelo agrario de la sierra al criticar su contraparte mono-exportadora costeña y abogar por la construcción de mejores vías de acceso a las haciendas del interior del país. Sin embargo, uno de los aciertos de la novela, mismo que se constituiría en eje central de su imaginario nacional, es la glorificación del trabajo del campo como el único capaz de proveer a la clase media la independencia, dignidad y moral necesarias para progresar como nación moderna.

Martínez construye la trama de *A la costa* alrededor de múltiples oposiciones. Mientras la familia quiteña Ramírez representa los valores del antiguo conservadurismo, los Pérez—pequeños propietarios del interior—encarnan los valores de la familia liberal. Si la capital parece no haber sufrido cambios drásticos desde la época del garcianismo, Guayaquil emerge como el nuevo centro de la actividad capitalista agro-exportadora. Cuando los eventos de la primera parte de la obra ocurren en la ciudad, la trama de la segunda sucede en el campo costeño. Esta

representación binaria—casi maniquea—de la realidad ecuatoriana es más compleja de lo que aparenta ser pues, cuando Martínez se refiere al campo, plantea diferencias entre el campo serrano y el costeño.

En este sentido, el simbolismo que encierran los nombres de las dos haciendas de la obra así como la descripción que hace la voz narrativa de ambas indican la posición del autor respecto al rol de la agricultura en el futuro socioeconómico y simbólico de la nación. En la novela, la hacienda serrana “El Huaico” es el patrimonio de la familia Pérez desde hace cien años. Respecto al estado de la misma el narrador señala:

[La familia Pérez] la ha sabido conservar sin menoscabo y antes bien, con notable aumento; porque los desmontes de los pajonales están ya situados en los últimos extremos a donde pueden llegar la cebada, y los chaparros de las laderas han desaparecido para dar lugar a las hierbas forrajeras. Por el cuidado de los potreros, por la abundancia de alfalfares y por mil otros detalles, se conoce a primera vista que el dueño es agricultor y amante de la tierra. (77)

“El Huaico”—que en quichua hace referencia a una masa de lodo que al desprenderse de las altas montañas causa el desbordamientos de ríos—, representa un modelo agrícola sustentable y moderno que busca sepultar concepciones conservadoras del trabajo y reduccionistas de la civilización. A diferencia de lo que opinan aquellos que menosprecian el campo, “una hermosa hacienda [cuenta] con las comodidades de la vida civilizada” (80). El aprovechamiento de la tierra y una acertada administración de las haciendas pueden convertirse en un modelo económico sustentable para la clase media ecuatoriana. Además, una lectura de la novela en contraposición con sus anteriores tratados sobre agricultura demuestra

que un modelo sustentable de producción amerita el uso eficaz del suelo. Por ejemplo, la limpieza de los pajonales—terreno difícil de cosechar—puede volver a la tierra apta para el cultivo de la cebada. Cuando la voz narrativa deduce que el dueño es ‘agricultor y amante de la tierra’ se rechaza por eliminación el modelo de hacienda costeño. En dicho modelo, los dueños son comerciantes antes que agricultores, lo que conduce a la hacienda a operar bajo un sistema mercantil que desatiende, además de las necesidades de la tierra, la de sus peones.

Por su parte, la hacienda cacaotera “El Bejucal” toma su nombre de una planta enredadera y trepadora propia de regiones tropicales. “El Bejucal”, por consiguiente, simboliza la capacidad destructora de la naturaleza que en un ambiente de extrema fertilidad hace que compita para sobrevivir poniendo en riesgo, en algunos casos, la existencia de los otros seres sobre los que se encarama. Cuando Salvador Ramírez—protagonista de la novela—llega al linde del bosque costeño acompañado de varios peones de la hacienda de la que pronto sería administrador observa que:

La selva tropical en toda su salvaje belleza estaba allí. La tierra fecunda por el sol y la lluvia tenía furia creadora. El matapalo informe, de troncos múltiples soldados en uno solo, la palma real, el inmenso ceibo, la balsa de copa horizontal como la de los pinos de Italia, y mil árboles más, desconocidos para Salvador, todos de dimensiones monstruosas, desacostumbradas en la sierra, estaban allí afanosos por vivir, por crecer, por multiplicarse, tomando por asalto el poco de luz que divisaban entre las gigantescas copas de los reyes del bosque. (206-7)

La sorpresa de Salvador pronto se torna en hastío cuando reflexiona sobre la manera en la que esa misma potencia fecunda de la selva,

hace crecer las plantas a la vista del hombre y cubre de un cortinaje de inmensas hojas un árbol decrepito, engendra también esas miríadas de seres invisibles que en un afán de vivir, matan en poco tiempo al hombre robusto y al árbol colosal. (221-2)

Poco a poco Salvador descubre que “El Bejucal” no es un paraíso, que la vida en esa hacienda es, al igual que los conventos e iglesias católicos de Quito, “prisión sin esperanza de libertad, un embrutecimiento del espíritu, una lucha sin tregua contra el clima, los bichos venenosos y los hombres” (212). Ya el mayordomo Fajardo le había advertido a Salvador: “[s]i Uté cree que trabajar de agricultor es cosa fácil, etá equivocão. No es lo mismo que quemarse pestaña sobre libros” (197). Pese a esta advertencia, Salvador decide aprender a usar el machete y conocer las técnicas montubias para la plantación del cacao. El trabajo, que en un principio parecía descomunal, pronto parece factible. Hacia el final de la obra, Salvador gana la confianza del dueño de la hacienda, logra un ascenso y aumento de sueldo, se ve “rejuvenecido moralmente”, siente “energías nunca sospechadas y una voluntad férrea para el trabajo” (250). Incluso bromea con su esposa diciéndole “[v]aya, que he resultado agricultor” (251). Cuando la novela cerca del final parece alcanzar expectativas más promisorias para el personaje, Salvador contrae una enfermedad de las regiones tropicales y muere con los ojos fijos en el volcán Chimborazo recordando a su familia y sus años de infancia en la serranía ecuatoriana. Las bases naturalistas sobre las que se asientan la construcción de los personajes de *A la costa* no es impedimento para lograr entrever la glorificación del trabajo del campo que plantea Martínez.

En el contexto de la novela, a pesar de que el comercio y la magistratura compiten por la fuerza laboral en las dos ciudades más importantes, Quito y Guayaquil, la falta de capital o de padrinos en el sistema burocrático impiden a muchos ciudadanos honrados optar por un camino que no sea otro que el de la mendicidad, la prostitución, la religión o el crimen. Se puede presumir la postura del autor en la reflexión que hace Salvador cuando ve como inevitable la ruina de su familia: “¿En qué podría ganar el pan antes de recibirse? ¿En un empleo? Sí, en un empleo, desde tan joven, anulándolo para el trabajo independiente, haciéndole adquirir el hábito de la empleomanía, que se pega al hombre como el vicio de la embriaguez” (95). La independencia a la que se refiere Salvador es la misma de la que goza Luciano cuando luego de abandonar sus estudios de leyes en la capital, regresa a la hacienda familiar “El Huaico” para acompañar a su padre en las faenas agrícolas. De ahí que el narrador señale:

Luciano, en tanto que por dar gusto a su padre, visitaba los diversos trabajos de la hacienda, comparaba mentalmente la vida sana y fecunda del hombre que cultiva la propia heredad, con la artificial y un tanto amarga e improductiva del empleado, o rentero de las ciudades. Nació entonces en el joven la idea de la *dignidad e independencia* que proporciona únicamente el dinero obtenido en la diaria labor, sin el temor de catástrofes políticas o cambios de suerte. Vio con claridad la senda que debía seguir para que su vida fuera útil y no una carga social. (135; énfasis mío)

En la segunda parte de la novela Salvador decide emprender un viaje a la costa luego de haber servido en las filas conservadoras infructuosamente durante cinco años. Esta resolución parece alentadora. Cuando por primera vez el paisaje de la costa se le presenta a Salvador como una llanura infinita bajo un cielo claro pensó que “en el

fondo de ese horizonte sin fin, le esperaba la libertad, tal vez la dicha hasta entonces desconocida; le esperaba el trabajo que produce independencia” (176). Sin embargo, pronto llega el desencanto. El lector recuerda que desde los primeros capítulos de la novela, Salvador lleva la carga de la herencia y la influencia del ambiente. Él es manso y débil,

poco comunicativo con los de su edad...las fuerzas físicas que principiaban a manifestarse pronto, y con ellas el carácter futuro, [estaban] atrofiadas por la falta de ejercicio y de aire, apenas se esbozaban en un cuerpo delgado y débil y en un rostro pálido con grandes ojos azules dulcísimos, sombreados por cabellos finos color de oro. Salvador a los doce años se demostraba apenas ocho y tenía ese algo inexplicable, como anuncio cierto de los que han de morir jóvenes y que solo están en el mundo de paso. (50)

Este tratamiento naturalista de los personajes de *A la costa* sirve a Martínez para apoyar la noción de “mente sana en cuerpo sano”. Dicha propuesta refleja el discurso higienista en boga en los círculos liberales el cual buscaba reformar la educación ecuatoriana con el fin de contar con trabajadores saludables y fuertes. Asimismo, Martínez se vale del destino del personaje principal para criticar el regionalismo que mantiene divididos a los ecuatorianos. Salvador, como señala el narrador, es un extranjero en su propia patria, es “como si la Sierra no fuera parte del hermoso país de Atahualpa y de Sucre” (240). No obstante, el reparo más importante que hace Martínez de la coyuntura socioeconómica y política del Ecuador radica en el sistema de hacienda costeño, mismo que embrutece a quienes son parte de él. De ahí que el siguiente proyecto intelectual de Martínez haya sido la publicación de un catecismo de agricultura con el fin de educar a los estudiantes de

primaria sobre la dignidad e independencia que ganan aquellos que se dedican a las labores del campo.

Martínez es un intelectual a quien le preocupaba, al igual que a Juan León Mera, la educación de la juventud ecuatoriana. Su *Catecismo de agricultura* (1905) responde a la necesidad de fortalecer y mejorar la instrucción agrícola de un país cuya población se dedicaba mayoritariamente a cultivar el campo. Valiéndose del argumento sobre el descuido en el que se encontraba esta parte del conocimiento y con el propósito de “llenar este vacío, siquiera en parte”, Martínez presenta el texto a los escolares primarios (iii). Asimismo cabe resaltar que además de funcionar como la *captatio benevolentiae* retórica, Mera y Martínez reconocen la imperfección de sus obras por lo que esperan que “otras personas más inteligentes y entendidas, dediquen su tiempo a la patriótica labor de extender entre el pueblo” (iv); a expandir la historia nacional—en el caso de Mera—y, los conocimientos agrícolas modernos—en el caso de Martínez.

Al igual que los textos antes analizados, el *Catecismo de agricultura* también deja entrever dos de los focos principales del pensamiento intelectual de Martínez. En primer lugar—y al igual que en el tratado de 1903—, el autor hace hincapié en la necesidad de adaptar los conocimientos venidos del extranjero a la realidad local. Por este motivo asevera haber tomado “todo lo que [ha] considerado claro, útil y aplicable a nuestra manera de ser” (iv). En segundo lugar, Martínez expresa directamente su posición respecto al trabajo del agricultor a través de la glorificación de la labor en sí misma y de la descripción del propietario, mayordomo

y peón de una buena hacienda. La glorificación de la agricultura como la única capaz de garantizarle al hombre independencia, dignidad y libertad se ve reflejada en el siguiente comentario: “[l]a más noble de las ocupaciones del hombre es la de cultivar la tierra. Muchos grandes hombres han sido labradores y las naciones más poderosas fincan su poder en el cultivo de la tierra” (v). Por consiguiente, Martínez ve en el cultivo del campo tanto el progreso individual como el de una nación que confiaba en el nuevo credo liberal.

Martínez señala que para que los cultivos y negocios de una hacienda tengan éxito es necesario que haya ‘unión e igualdad moral’ entre propietarios, mayordomos y peones. Sólo así se logrará que “los trabajos se hagan regulares, exactos y perfectos” (67). Un buen hacendado, manifiesta el autor, trabaja personalmente en su propiedad. De esta forma, no solo que dirigirá las tareas de una manera ‘progresiva, científica y racional’ sino que también sabrá disponer de mejor manera el capital de la hacienda, tendrá más libertad para implementar los cambios que sean necesarios y dirigirá de manera más eficaz a sus empleados. Respecto a esta preceptiva, un buen propietario debe demostrar siempre justicia, firmeza y benevolencia, y se limitará al uso del castigo ya que “lo que no consiga por él, conseguirá seguramente con la bondad” (66). Un mayordomo, por su parte, debe además de ser honrado y activo, recibir un buen sueldo. Los lazos de confianza entre propietario y mano derecha solo se pueden estrechar cuando exista ‘mutuo cariño’. Es interesante notar que Martínez cree que la vigilancia constante—sin herir el ‘amor propio’ del mayordomo—es clave para el buen manejo de la hacienda.

Finalmente, la descripción del peón se limita a reforzar la idea de que debe ser sumiso, obediente, de buenas costumbres y “sobrio sobre todo en las bebidas” (67).

Las descripciones de los tres tipos de trabajadores ideales de la hacienda interandina—hacendado, mayordomo y peón—explicarían la crítica que hace Martínez de aquellos que laboran en las haciendas costeñas en *A la costa*. Por ejemplo, Gómez, uno de los pocos serranos que trabajan en la hacienda cacaotera, le explica a Salvador que pese a que el administrador es una calamidad y los peones unos bandidos, “El Bejucal” es un paraíso. En el fondo, éste es un comentario optimista. Aunque el dueño de “El Bejucal” es un hombre ‘honrado y bondadoso’, no vive en la hacienda. La visita anual de este hombre de negocios no es suficiente para mantener la vigilancia debida sobre sus empleados. Además, si bien la honradez y aptitud del mayordomo Fajardo eran suficientes virtudes para dominar a la ‘guerrilla de fascineros’, éstas no compensaban su ignorancia y rebeldía. La comparación entre el ideal del peón del *Catecismo de agricultura* con los personajes montubios de *A la costa* revelan la crítica de Martínez acerca del sistema de peonaje costeño. Cuando el propietario Velásquez “comprendió que para administrar una hacienda como el Bejucal, no solamente necesitaba un hombre como Fajardo, apto para el trabajo físico, sino otro que reuniera ciertas condiciones de honorabilidad y educación, para así levantar un tanto el nivel moral de esos peones embrutecidos por el alcohol y las pasiones más innobles” (*A la costa* 246), Martínez insta a reevaluar las relaciones laborales entre la oligarquía cacaotera y el campesino

montubio así como también abogar por el mejoramiento de rutas de transporte que conecten el campo con los puertos.

El hecho de que la hacienda se encuentre alejada de Guayaquil y de que el viaje tome cuatro días por canoa hace que esta región se convierta en el ‘aliciente para que los criminales fueran al Bejucal en busca de refugio y trabajo’. Los criminales, según Martínez, no podrían aportar con las cualidades morales y la sensatez necesarias para hacer de la producción cacaotera una actividad sustentable. Tal es el rechazo hacia el modelo laboral agro-exportador que los personajes montubios son los únicos en la novela que no tienen nombres propios. El ‘Cortado’, el ‘Rana’, el ‘Pachay’ y el ‘Corvina’ son algunos de los campesinos de cuadrilla que trabajan en “El Bejucal” y cuya representación zoomorfa está en los antípodas del hombre libre y digno de la hacienda “El Huaico”.

Sin embargo, a diferencia del tratado y de la novela, Martínez centra el análisis del *Catecismo* en el cultivo de la zona interandina. Así, aclara que dejaba “para otra ocasión más apropiada el escribir un texto relativo a la Agricultura de la Costa” (v). Una de las pocas referencias sobre esta región del Ecuador se encuentra en el apartado relacionado con el cultivo de cereales; la única información que Martínez proporciona sobre el cultivo del arroz es que “engendra en los países donde se lo cultiva con fiebres malignas” (19). Después de todo, *A la costa* y sus escritos sobre agricultura son una prueba de la propuesta andinista de Martínez. El haber experimentado el trabajo agrícola en la costa no fue suficiente para que lograra incluir a esta región en el imaginario nacional de principios del siglo XX. De la misma

manera en que Juan León Mera fracasa en su intento por incorporar al Oriente en la idea de nación de finales del XIX, se podría argumentar que a pesar del carácter acusatorio de la obra de Martínez, su proyecto de conexión física y simbólica de las dos regiones más antagónicas del Ecuador quedaría postergado una vez más.

La siguiente sección analiza cómo las representaciones literarias y pictóricas del paisaje de Martínez revelan junto con una visión desarticulada de la geografía nacional, la posibilidad de ser leídas como narrativas que hacen de los Andes la síntesis de la patria. De esta forma, el trabajo de Martínez hace eco de lo que se planteaban los liberales ecuatorianos de finales del XIX. La sierra debía entenderse como la columna vertebral de un país al cual le urgía conectar física y simbólicamente a sus regiones para así resurgir del marasmo social, económico y moral en el que se encontraba desde la época del garcianismo.

Imaginando al Ecuador a través del paisaje: el Chimborazo como síntesis de la nación

Luis A. Martínez, además de dedicarse a la agricultura y a la política, demostró interés en la exploración de las montañas ecuatorianas y virtud para pintarlas. Según Alexandra Kennedy-Troya (2008), la representación del paisaje resultaba central a finales del siglo XIX⁶⁷ y principios del XX ya que constituía “una nueva

⁶⁷ Refiriéndose a la producción de paisajes en la segunda parte del siglo XIX mexicano, Jorge Cañizares-Esguerra (2006) sostiene que los artistas—entrenados también en ciencias como la geología—produjeron representaciones del paisaje que pueden ser entendidas como alegorías históricas de la nación. Es así que en la producción pictórica de estos intelectuales pueden leerse

forma de leer y creer en la nación, de sentirse parte de la misma” (“Territorio” 12). Los paisajes naturales, las cartografías, los catecismos literarios y los itinerarios religiosos se convirtieron en narrativas nacionales capaces de sentar las bases simbólicas del ideario liberal ecuatoriano.

De forma particular, la ascensión a volcanes y nevados le sirvió a Martínez no solo para tomar apuntes de las impresiones que le causaba un paisaje agreste sino también para hacer bocetos y estudios de la geografía y la luz de los Andes. Dichos estudios, que serían transferidos tanto a su obra de ficción como a sus pinturas, revelan un entendimiento del paisaje como el único elemento capaz de unificar a la nación. Si—como se analizó en el segundo capítulo—la religión no había logrado romper los prejuicios regionales, el paisaje, junto con el proyecto redentor liberal encarnado en el ferrocarril, sentaría las bases simbólicas del nuevo Ecuador. Con base en lo anterior, se analizará la representación del territorio tanto en las cartas de viaje como en la novela de Martínez con el propósito de explicar el uso político de sus paisajes fundacionales.

En las cartas de viaje, Martínez se reconoce como explorador. Como tal, le da importancia a la observación del paisaje y justifica sus imprecisiones aduciendo no ser ni científico ni artista. El interés de Martínez por el andinismo está en sintonía con una amplia trayectoria de exploraciones de los Andes y el Oriente ecuatorianos, mismas que empezaron con la llegada de Alexander von Humboldt (1769-1859) a

varias capas de la historia nacional, incluidas la historia precolombina, colonial y republicana de México.

principios del XIX y que continuaron con la de ascensionistas y vulcanólogos hacia mediados del siglo, entre quienes destacan Moritz Wagner (1813-1887), Edward Whymper (1840-1911), Hans Meyer (1858-1929), Wilhelm Reiss (1838-1908) y Alfons Stübel (1835-1904).

Martínez, quien estaba al tanto de los esfuerzos de estos extranjeros, emprendió sus propias ascensiones con el objetivo de contemplar la naturaleza ecuatoriana en su totalidad y de realizar estudios pictóricos y bocetos sobre los Andes. Pese a que en sus primeras cartas de viaje se describe como un amateur, en la corta autobiografía escrita poco antes de su muerte Martínez sintetiza lo que podría considerarse como su postura en cuanto al tratamiento del territorio nacional: “el paisaje no debe ser solo una obra de arte, sino un documento pictórico-científico” (*Andinismo* 12). Como se discutió en la primera parte de este capítulo, los textos de Martínez sobre agricultura denotan el tratamiento del paisaje como documento científico. Las descripciones que hace de dicho paisaje tanto en sus cartas como en la novela *A la costa*, por otro lado, corroboran el valor artístico del territorio nacional, especialmente de los Andes.

Siguiendo la tradición humboldtiana, Martínez presenta visiones panorámicas del territorio nacional. El artista, desde la cima, contempla lo sublime del paisaje en su totalidad. Por ejemplo, en su primera carta de viaje, “Ascensión a la cima del Tungurahua” (1900), reconoce las limitaciones del lenguaje para “describir lo indescriptible” (*Andinismo* 28). Su capacidad narrativa, sin embargo, no es la

única en experimentar estas deficiencias; su 'paleta de artista' también se muestra inútil delante de lo sublime del paisaje. Martínez confiesa:

Todo lo soñado por mi calenturienta impotencia de artista está allí, todos los tonos de una paleta divina están a mi vista; todas las suavidades de un disfumino mágico están patentes en esas lejanas cordilleras y todas las pompas maravillosas del iris en ese mar infinito de nieblas que cubre la región Oriental. (*Andinismo* 29)

Esa misma afición por el paisaje y gozo producto de su contemplación desde la altura o desde una cúspide, es también compartida por Luciano Pérez. Cuando el joven liberal regresa a vivir en la hacienda paterna tras abandonar sus estudios de derecho en la capital, el narrador nos cuenta que:

[e]n esas alturas, rodeado de la inmensa poesía de los páramos, era otro hombre, otro ser diverso, más imaginativo, más valiente, si cabe, y más dueño de sí mismo. Nada le gustaba tanto como trepar a uno de esos picos resquebrajados por las intemperies de los siglos, y dominar desde allí, sobre un dosel de nieblas, la confusión sublime de cordilleras, valles solitarios y gigantes nevados. En cada lagunilla, en cada mancha de bosquecillos negros, en cada roca, en cada hilera encontraba la poesía de la verdad, la poesía de la naturaleza y no esa fingida y académica cantada por poetas enfermos de vaciedad e impotencia. Luciano tenía, ¡cosa rara! para su organismo moral fuerte y atrevido, una innata afición a los paisajes solitarios y agrestes en medio de los cuales su imaginación encontraba goces múltiples y desconocidos. (*A la costa* 136)

A su vez, el gozo que experimenta Luciano frente a la naturaleza, también aparece en la cuarta carta de Martínez sobre sus impresiones en la Cordillera de los Andes: "Ayer y hoy" (1900). Pese a que la contemplación del 'páramo sublime' y de la 'naturaleza virgen' junto con la libertad del hombre alejado de las miserias de la vida urbana se constituyen como tema central de la carta, la segunda mitad del texto cuenta con un giro sorpresivo. Se asume que Martínez ya no es el mismo autor de las

cartas anteriores. Un narrador envejecido recuerda que antaño ni el egoísmo ni el escepticismo habían herido el alma joven: “entonces veía en cada hombre, un hermano, en cada cuadro de la naturaleza, un poema divino. Entonces era bueno y religioso, no estaba maleado por las tempestuosas pasiones de la juventud, ni asediado por los vicios” (*Andinismo* 46). Años después, ante el mismo escenario natural, Martínez confiesa su deseo por “despertar un instante del marasmo que [lo] mata” (*Andinismo* 46). Aunque el narrador culpa al materialismo por la pérdida del gozo artístico, se podría plantear que el tono pesimista de la carta refleja el desencanto que produjo el estancamiento social, económico y moral de la nación pese a las promesas de la Revolución Liberal. Esta misma desilusión reaparece en su autobiografía cuando expresa que uno de los rasgos más dominantes de su carácter es el “amor entrañable a la naturaleza, al arte, a la Patria; a esta última sobre todo, tanto, tanto que apagó a veces lo más querido de mi alma” (*Andinismo* 11).

Como se discutirá más adelante, Salvador—personaje principal de *A la costa*—experimentará esa misma desilusión al darse cuenta que su condición de quiteño en la costa junto con su incapacidad para el trabajo en la hacienda lo convierten en un extranjero en su propia patria. El amor que le profesó a su país y a la religión cuando peleó con las filas conservadoras durante la década de 1890 no le representó ganancia alguna. Por el contrario, su miseria ejemplifica la de muchos actores sociales que quedaron fuera de la comunidad que imaginaron los vencedores de la Revolución de Alfaro.

La idea de usar al volcán Chimborazo como alegoría de la nación podría remontarse a los escritos de Simón Bolívar (1783-1830). En una carta dirigida al General Francisco de Paula Santander en agosto de 1822, el libertador señala que: “a pesar de la aparente tranquilidad en que nos hallamos en el Sur, yo comparo este país [el actual Ecuador] al Chimborazo que exteriormente está muy frío mientras que su base está ardiendo” (Bolívar 267). De igual manera, se le atribuye a Bolívar la autoría de “Mi delirio sobre el Chimborazo”, texto de corte romántico en el que la voz poética expresa el ‘delirio febril’ que sintió al ascender a las nieves eternas del volcán y darse cuenta que “era el Dios de Colombia que [lo] poseía” (Arciniegas 363). Dicho poema concluye con un sujeto lírico en éxtasis, mismo que contempla el paisaje desde las alturas mientras reflexiona de la siguiente manera:

Absorto, yerto, por decirlo así, quedé exánime largo tiempo, tendido sobre aquel inmenso diamante que me servía de lecho. En fin, la tremenda voz de Colombia me grita; resucito, me incorporo, abro con mis propias manos los pesados párpados: vuelvo a ser hombre, y escribo mi delirio. (Arciniegas 363)

Tres décadas más tarde de la escritura del texto de Bolívar, la idea del volcán Chimborazo como síntesis nacional habría de llegar a la pintura. Frederic Church (1826-1900), uno de los artistas centrales de la *Hudson River School*, visitó Colombia y Ecuador en dos ocasiones entre 1853 y 1857. Influenciado por el trabajo de Alexander von Humboldt en cuanto a la representación de la naturaleza sudamericana, Church realizó varios estudios y bosquejos sobre el paisaje ecuatoriano, especialmente sobre los Andes.



Figura 1. Chimborazo (1864)

Aunque *Chimborazo* (1864), uno de los tres óleos de gran formato de Church, no puede ser considerado como fiel representación de la geografía ecuatoriana, contiene elementos claves del paisaje nacional. En un primer plano se observa una típica escena costeña. Tanto la vegetación como la navegabilidad de las aguas y la vivienda de caña guadúa ubican inmediatamente al espectador en una región semi-tropical. En un segundo plano se observan los valles interandinos. Resulta interesante notar la neblina que separa el primero del segundo plano ya que tanto en las cartas de viaje como en la novela, Martínez enfatiza la bruma como elemento mágico capaz de difuminar diferencias. La neblina, por consiguiente, coadyuva a la difusión de diferencias regionales a través de la nivelación de los planos del paisaje de Church y de la descripción literaria de Martínez. En un tercer plano del óleo, aparece lejano el volcán Chimborazo, mismo que a no ser por su peculiar cúspide,

incluso podría confundirse con las nubes. Después de ser exhibido por primera vez en Londres, en 1865, el crítico de arte W.P. Bailey escribió sobre este óleo:

Oh, it is far above, islanded in the soft blue of the upper heavens, above an expanse of this sky-like vapour, like a dome of tender sunny cloud, a thing entirely pertaining to heaven, and having nothing whatever to do with earth, but to present it with an image of heavenly peace, an object to inspire heavenly fancies, and yearning. (Howat 117)

A diferencia de otras naciones latinoamericanas, la pintura paisajística no fue popular en Ecuador durante gran parte del siglo XIX. La pintura religiosa y los retratos fueron los géneros más practicados por los artistas locales. No obstante, la obra paisajística de Church junto con las expediciones de ascensionistas europeos despertó en pintores ecuatorianos el interés por el paisaje nacional. Siguiendo por un lado el impulso romántico de Humboldt, Bolívar y Church y, por otro, la curiosidad científica de Stübel y del presidente García Moreno, artistas como Martínez comprendieron que las montañas andinas se presentaban como el elemento del paisaje con el que los ecuatorianos podrían reconocerse; de manera particular, con las paradisíacas nieves perpetuas del Chimborazo.

Siguiendo la línea de investigación de Clark (1998) y Deler (2007), se asume que parte del discurso liberal del fin de siglo se centraba en la aniquilación del espacio regional y que, por consiguiente, los gobiernos post-revolucionarios se enfocarían en la homogeneización legislativa e institucional de tal forma que se sintiera la presencia del estado en todos los rincones del territorio nacional. No obstante, y más allá de la fortificación del aparataje estatal, resultaba asimismo necesario el asentamiento de las bases simbólicas sobre las cuales construir la

nación liberal. El trabajo de exploración científica y de reproducción artística les ofreció a los intelectuales ecuatorianos, en este caso a Luis A. Martínez, un punto de partida desde el cual reinterpretar la nación.

En su análisis sobre la obra paisajista mexicana de mediados del siglo XIX, Cañizares-Esguerra (2006) afirma que como buenos románticos, los pintores “perceived the mountains through the aesthetics of the sublime, experiencing the beautiful in awe and terror. The haunting presence of Popocatepetl and Ixtaccihuatl in Velasco’s landscapes perhaps also suggests symbolic readings: the volcanoes as emblems of *mestizaje*” (161). En el caso del ecuatoriano, aunque el paisajismo y las cartas de viaje de Martínez parecieran seguir la vena estética de lo sublime de Humboldt, Bolívar y Church, se propone que su propósito responde a una necesidad simbólica real del Ecuador post-revolucionario.

Una vez instaurado el liberalismo en el poder, las clases dirigentes se encargaron de borrar el legado católico y conservador que prevaleció en las últimas décadas del siglo XIX. Para ello, se implantó un gobierno laico que propulsó medidas progresistas en aras del libre comercio y el fortalecimiento de la industria agro-exportadora. En 1900, y como parte de esta agenda política, se adoptó mediante decreto ejecutivo el actual escudo nacional, mismo que refleja la coyuntura histórica de la que se habló a principios de este capítulo.

John T. Reid (1957), refiriéndose a los emblemas de las nacientes repúblicas americanas, afirma que “unlike the needles wrangles of political principles and personalities, these could be devised with patriotic fervor and relative unanimity”

(73). En el caso ecuatoriano, el escudo incorporó símbolos que buscaban promover la unidad regional y las ideas del progresismo liberal. Es así como el emblema mantuvo como elemento central una representación del territorio nacional adoptada desde hacía varias décadas: el Chimborazo en cuyas nieves perpetuas nace el Río Guayas. De esta forma, el paisaje y el cóndor son los dos elementos que se han mantenido inalterados hasta nuestros días para hermanar a dos regiones antagónicas. Sin embargo, el nuevo discurso nacional de principios del XX representaba los intereses de la clase que se había beneficiado con la Revolución Liberal y que se beneficiaría con la construcción del ferrocarril: las oligarquías cacaotera y bancaria costeñas. La novela de Martínez surge como una crítica directa a los intentos de la ciudad letrada por imponer la imagen de una armonía inexistente entre regiones dado que esta representación simbólica del paisaje todavía excluía a muchos actores de la comunidad imaginada.

Luis A. Martínez reproduce el mismo discurso del emblema nacional en el momento en que el protagonista principal de su novela viaja en mula desde la sierra a una hacienda cacaotera de la costa en busca de mejor suerte. En un punto de la travesía, Salvador se detiene al llegar a la cumbre de una montaña. Desde allí puede observar al mismo tiempo las dos regiones del país. En este momento, el narrador describe un paisaje similar al representado en el escudo nacional:

Atrás queda la Cordillera de los Andes, la sierra abrupta e informe, arrugada por mil cerros, picachos, quebradas y despeñaderos; allí los múltiples sembríos de cereales, coloreados ya de verde tierno, ya de anaranjado, ya de pardo. Algunas laderas muestran el terreno recién labrado, negro por la lluvia, haciendo contraste con el amarillo pálido de los pajonales del páramo.

Y en las quiebras, las lomas, en las orillas de los pequeños torrentes y en el fondo de los estrechos valles, las casas aisladas, los pueblos y las haciendas, parecen rocas rodadas desde las cimas de los Andes. Un cinturón inmenso de picos abruptos y negros, y como broche magnífico la mole resplandeciente del Chimborazo. (160)

Al leer este pasaje de *A la costa*, es imposible pasar por alto el discurso en ciernes que circulaba durante la Revolución Liberal y que previamente habríamos de ubicar en el emblema adoptado por el gobierno en 1900. En este fragmento de la novela, al igual que en el paisaje dentro del escudo, se podría distinguir lo que Benedict Anderson reconoce como comunidad imaginada. El inconveniente de dicha comunidad, en el caso ecuatoriano, radica en que ninguno de los personajes se siente reflejado en esa abstracción impuesta sobre la población. Salvador, el protagonista de la novela, muere víctima de una enfermedad endémica del litoral con sus ojos puestos en el Chimborazo, lejano y limpio de nubes, como si estuviera contemplando el óleo de Frederic Church. Salvador también observa desde su ventana al río Guayas (el mismo del escudo nacional). Tampoco el paisaje serrano le devolvería la vida; es tan solo una visión nostálgica de su tierra. Al morir: “la cara tomó una expresión beática y bellísima y los ojos vidriosos quedaron fijos en el Chimborazo, que allá, en el confín del paisaje inmenso, resplandecía con los últimos rayos de sol” (*A la costa* 263). A la muerte de Salvador con los ojos puestos en el nevado se puede extrapolar la desilusión presente en la carta “Ayer y hoy” de Martínez. Tanto la novela como la carta demuestran la inviabilidad de la Revolución Liberal en cuanto al cumplimiento de las promesas relacionadas con el progreso y el gozo de los derechos individuales.

Conclusiones

El análisis de la carta correspondiente al trayecto que por primera vez realizó Martínez de la cordillera a la costa, y que sirve de base para la descripción del viaje de Salvador hacia la hacienda “El Bejucal” en *A la costa*, revela las limitaciones del proyecto intelectual del autor. Martínez advierte a su lector que “La cordillera y la costa” (1900) es la carta de menor calidad porque se encarga de la descripción de la selva tropical. De ahí que desde las primeras líneas, el autor se descalifique para tal empresa. El asunto, insiste, “no es para plumas como la mía, sino para las de un Cooper, de un Chautebriand o de un Mera” (*Andinismo* 33). No obstante, y de manera inmediata, la modestia de Martínez desaparece. Si otros ‘necios y majaderos’ se han atrevido a describir estos paisajes al borde, ¿por qué él no habría de intentar hacer lo mismo? El resultado de esta osadía es una carta de mayor extensión y atención a los detalles de la vegetación costea, descripción que, valiéndose de un vocabulario pictórico, busca ser lo más fiel posible a la realidad:

La pintura creo que es impotente para retratar esas espesuras azulinas y misteriosas, esa infinita variedad de tonos tenues, vaporosos, casi difuminados, ese enjambre de plantas de formas bizarras y de colores imposibles [...] de matices capaces de desesperar a un colorista. Pero necio de mí, que trato de describir lo que es indescriptible. Antes que conociera las selvas calientes, había leído descripciones admirables; pero ahora me convenzo de que los grandes escritores quedan atrás de la realidad, cuando quieren pintar un asunto como el presente. Es necesario ver el objeto para comprender lo grande, lo bello, lo magnífico, lo rico de esta maravilla que Dios ha colocado en los trópicos... La selva cansa pronto, porque uno se siente como aplastado por ella. (*Andinismo* 41)

El intento de Martínez por describir y narrar la costa, sin embargo, se limita a sus cartas de viaje. Como afirma al final de la cita anterior, la selva cansa pronto. Aunque esta carta preste atención a los detalles de la vegetación de esta región, Martínez posterga el análisis de la costa. A diferencia de sus estudios sobre los Andes, la costa es la gran ausente tanto de los tratados de agricultura como de sus pinturas paisajísticas. Y, aunque resulte contradictorio, en este capítulo se ha propuesto que el litoral del Ecuador también queda al margen de *A la costa*. Pese a que el título de la novela se refiera a esta región como destino final o utopía de la modernidad, las haciendas cacaoteras no se significan ni como el lugar de las oportunidades ni como el epítome de la nación moderna. Al contrario, a lo largo de la obra de Martínez presenciamos además de una alabanza al trabajo agrícola interandino y a la clase media que se dedica a labrar estas tierras, un desdén—o desconocimiento—hacia su contraparte costeña.

La lectura de *A la costa* en contraposición a los catecismos de agricultura y a las cartas de viaje aquí analizadas ha procurado identificar al grupo social que, dentro del proyecto de Martínez, podría llevar la batuta del país. Las mujeres en esta obra, por ejemplo, padecen todas de una enfermedad propia de su género: la beatitud y el conservadurismo religioso. De igual manera—y como se mencionó anteriormente—, la falta de nombres propios de los trabajadores de “El Bejucal” demuestra que el montubio tampoco está preparado para asumir este reto; el indígena ni siquiera aparece como personaje; la aristocracia urbana está corrompida por los vicios de la ciudad y la población costeña es perezosa porque es

víctima del ambiente. Esta mirada naturalista, a través de la cual se describen y desestiman ciertos actores sociales, se convierte en estrategia para ensalzar las virtudes de la clase media andina. Descartados todos estos actores sociales, el narrador de *A la costa* no tiene otra opción sino afirmar que los mejores ciudadanos ‘adictos a la patria’ y ‘fecundos trabajadores de la paz’ son aquellos que pertenecen a las familias de la gran clase media, “la llamada a llenar en no lejano día el mundo, derrotando con sus prácticas virtudes, con el trabajo, con el patriotismo, las mil necias preocupaciones religiosas y sociales, que hoy hacen gemir a la humanidad en un calabozo estrecho y hediondo” (80).

Como afirma Clark, “what the railway was to do for the nation was mirrored by what new policies in policing and education were to do for individuals, awakening them from inertia through moral reform by work” (46). De la misma forma en la que Clark analiza la gramática de la redención nacional en el discurso sobre la construcción del ferrocarril ecuatoriano, este capítulo ha querido demostrar que la postura de Martínez, en lo que atañe al trabajo en las haciendas interandinas, revela uno de los espacios susceptibles de ser ocupados por la clase media del proyecto liberal: el trabajo en la pequeña hacienda interandina. En la idea de nación de Martínez solo este grupo social—enraizado en la hacienda interandina y reconociéndose en símbolos laicos como el volcán Chimborazo—está capacitado para garantizar el progreso al Ecuador. A pesar de que geografías como la costa y actores sociales como el montubio todavía hayan quedado relegados del proyecto nacional defendido por Martínez, su propuesta servirá de base para el trabajo

intelectual del “Grupo de Guayaquil” y los novelistas sociales de la década del treinta como Jorge Icaza de cuyo análisis se ocupará el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

Monstruos en la hacienda: el concertaje como narración de la nación en la obra de Jorge Icaza

La obra de teatro *Flagelo: drama en un acto*, publicada en 1936 y estrenada en Buenos Aires en 1940, es considerada por algunos críticos de Jorge Icaza (1906-1978) como el epítome de su postura en cuanto a la situación del indio ecuatoriano⁶⁸. A lo largo del drama, los personajes principales—el Pregonero y el látigo—atestiguan cuatro patéticas escenas. Mientras el Pregonero ante una audiencia blanco-mestiza denuncia el abuso del látigo, este último ejerce el control sobre los indios, menos personajes que tipos, a quienes flagela sin remordimiento. Así, los azotes castigan a un grupo de indios que escapan de la labranza con el fin de ir a la guarapería y liberarse del yugo del terrateniente. Más adelante, el látigo obliga a una madre a reprender a su pequeño hijo por rehusarse a trabajar en la hacienda, insta a dos amigos borrachos a que peleen y, finalmente, se deleita del abuso físico al que somete el indio borracho a su mujer. La obra concluye con el Pregonero presentándoles a los espectadores a otros ‘aliados del fuste y de la fuerza’ los cuales inhiben el bienestar y el progreso socioeconómico del indio ecuatoriano: el militar, el señor de hacienda y el fraile. De ahí que la postura ética

⁶⁸ Ver Alicia Ortega, Agustín Cueva y Juan Valdano en la introducción a “Teatro: crónica de sueños” de Jorge Icaza.

del intelectual concerniente a la situación del agro serrano de principios del siglo XX alcance en *Flagelo* una de sus posturas estéticas mejor articuladas.

Como hemos visto en capítulos anteriores, las obras de escritores ecuatorianos y brasileños finiseculares evidencian la distancia entre la clase letrada y sus referentes étnicos así como también los intentos por alcanzar una verdadera expresión nacional. Con el propósito de profundizar en la representación literaria de esta relación colonial—y a la vez, nacionalista—, en este último capítulo se explica cómo las propuestas de dos de las obras más conocidas de Icaza inciden en el debate político que, sobre el concertaje y las estrategias para gobernar a los indios, sostuvieron los intelectuales de las primeras décadas del siglo XX. Planteo, por consiguiente, una lectura de *Huasipungo* y de *Flagelo: Drama en un acto* que revele los mecanismos de representación textual de tres aspectos comunes en la sierra andina, a saber: el diálogo establecido entre ambas obras y la coyuntura socio-política de los años treinta, las representaciones mutiladas de los sujetos marginales como reflejo de su incapacidad ciudadana y, finalmente, las tácticas violentas de gobernabilidad promovidas por la clase terrateniente liberal serrana con el fin de disciplinar al indio de las haciendas.

Además, esta lectura destaca la ubicación de los textos en una zona de conflicto, en el cruce de dos sistemas culturales divergentes—el indígena y el blanco-mestizo—que, sin entablar necesariamente un diálogo conciliatorio y como ejemplo de la ventriloquia que dominó el discurso hasta principios de la década de

los noventa⁶⁹, irrumpe por primera vez en la literatura ecuatoriana como tema de interés y urgencia nacionales. La ventriloquia política, que para el sociólogo Andrés Guerrero (1994) es una modalidad inédita de representación establecida por las clases dominantes, surge en el momento en el que el imaginero busca integrar al indio en el discurso nacional. La ventriloquia implica, sin embargo, la orquestación de varios agentes sociales blanco-mestizos que desde variadas instancias de la vida pública escriben en nombre del indio sobre su opresión y degradación (240). Siguiendo con este razonamiento, este capítulo se ocupa de las siguientes interrogantes: ¿representa la obra de Icaza un discurso atávico de un liberalismo contradictorio que perpetra y perpetúa la ventriloquia literaria? o ¿producen tanto *Huasipungo* como *Flagelo* una verdadera literatura indígena *avant-la-léttre* al minimizar la brecha entre el intelectual y su referente étnico?

Podría atribuírsele a “Sed”, cuento que forma parte de la antología *Barro de la sierra* de 1933, el origen de la denuncia social que hará Icaza en toda su obra literaria. No obstante, se acepta que con la publicación y posterior traducción de la novela *Huasipungo* (1934) se da a conocer en América Latina y el resto del mundo la situación de opresión que vivía el indio de la sierra ecuatoriana durante la primera mitad del siglo XX. *Huasipungo*, que para algunos críticos carece de una trama central, es la sucesión cronológica de eventos que ejemplifican los abusos de la iglesia, el hacendado y el poder político sobre una masa de indios supersticiosos

⁶⁹ El levantamiento indígena de 1990 marcaría el fin de la ventriloquia política en Ecuador ya que por primera vez los indígenas demandaron cambios urgente por medio de su propia voz.

desposeídos de propiedad y participación ciudadana. Los miedos y prejuicios de la clase blanco-mestiza, la inestabilidad social del cholo y el consiguiente desarrollo de prácticas miméticas, la crisis del agro serrano, la corruptibilidad de la iglesia, la llegada del capital extranjero al Ecuador y los constantes atropellos al indio son algunos de los temas que Icaza explora por medio de las tensiones sociales dentro de la hacienda del gamonal Alfonso Pereira. Si la privación del alimento y del salario no son suficientes razones para provocar una reacción violenta de los indios en contra de Pereira, el despojo de los huasipungos hará que Andrés Chilibringa—uno de los pocos indios con nombre y apellido—llame a la colectividad a defender sus pequeñas parcelas de tierra, e incluso a morir por ellas.

Puesto que la propuesta de *Huasipungo* y *Flagelo* resulta difícil de comprender para el lector actual dado que el desbalance entre el castellano y el quichua provoca que el indígena no logre articular sus propios modos de expresión, hay que destacar a Icaza como mediador entre dos mundos. La hacienda representada en los textos de ficción arriba mencionados constituye un espacio en donde convergen dos sistemas socio-culturales diversos. Por un lado, la heterogeneidad textual se refleja en la obvia composición lingüística de ambas obras: están escritas en castellano aunque las intervenciones de los sujetos indígenas están transcritas en lo que el autor considera una aproximación al quichua. Por otro lado, la hacienda surge como espacio ‘plural, heteróclito y conflictivo’ que atestigua “las tensiones medulares de la problemática global de un país multinacional” (Cornejo-Polar 505). Icaza se vale de la narración del sistema de

hacienda para imaginar al Ecuador sigloventista como un área dentro de cuyos márgenes contienen el miedo de las clases dominantes provocado por un *otro* étnico inescrutable, el deseo del huasipunguero por conservar su pedazo de tierra y las instituciones y las tácticas de gobernabilidad que pretenden contenerlo.

Consecuentemente, se podría afirmar que las obras de Icaza demuestran la forma en la que el liberalismo, tal y como fuera practicado en Ecuador durante la primera mitad del siglo XX, “prolonga la relación colonial para con los indígenas, aunque en términos modernizados de una población a redimir y civilizar paternalistamente” (Guerrero, *Semántica* 335).

La hacienda como metáfora de la nación

La masacre de noviembre de 1922 en la que murieron centenares de obreros en las calles de Guayaquil es, quizá, el evento que mejor atestigua la crisis por la que atravesaba el Ecuador antes de la aparición en la escena política del grupo de militares que arrebató el control del país a los cabecillas de un liberalismo empecinado en entronizarse en el poder. Algunos analistas sociales insisten en señalar dicho año como el verdadero nacimiento de la nación ecuatoriana ‘sigloventina’⁷⁰. La represión de los trabajadores por parte del estado no solo puso de manifiesto las falencias de un gobierno cuyas prioridades apuntaban a la

⁷⁰ Ver la postura de Agustín Cueva y Fernando Tinajero en el artículo de Milton Luna Tamayo “Historia y sociedad: el rol del Estado y de las clases medias.” *Historia de las literaturas del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2007. 13-46

protección de una burguesía liberal en aprietos, sino que revelaba la paulatina inserción y participación de nuevos actores sociales—entre ellos, artesanos urbanos, intelectuales de izquierda y militares de rango medio—en la vida política y artística del país.

Estos eventos desembocaron en la Revolución Juliana de 1925, movimiento insurgente liderado por jóvenes militares que despojó a la oligarquía costeña de su poder político e instauró una junta de gobierno que además de apoyar reformas antiplutocráticas se declaró defensora del proletariado. Este golpe de estado respondía a la senda tomada por el ala radical del Partido Liberal la cual, tras la caída de los precios del cacao y la devaluación de la moneda nacional en la segunda década del siglo XX, promovió una política bancaria que agudizó tanto la recesión económica en el agro ecuatoriano como aquellos problemas sociales que quedaron irresueltos después del triunfo de la Revolución de Eloy Alfaro en 1895.

Los eventos políticos arriba mencionados tienen su correlato literario. Desde el punto de vista cultural, el año 1922 también es reconocido como el nacimiento de la estética posmodernista. Según Fernando Tinajero dichas características, en los antípodas del modernismo tardío ecuatoriano, iniciarían con la publicación del libro “El estanque inefable” (1922) de Jorge Carrera Andrade (1903-1978), poemario que al dejar de lado “la melancolía finisecular modernista y, bajo la nueva estrella de André Gide y Francis Jammes, [exaltaba] ‘la provincia’ que era el Ecuador de entonces” (Ojeda 35-6). De igual forma, los albores del indigenismo se manifestaron en el ensayo “El indio ecuatoriano” (1922) de Pío Jaramillo Alvarado (1884-1968),

mientras que los primeros signos del populismo surgieron con la obra “El sindicalismo” (1922) de José María Velasco Ibarra (1893-1979), quien sería cinco veces presidente.

En cuanto a la narrativa asociada al ‘Grupo de Guayaquil’—Alfredo Pareja Diezcanseco, José de la Cuadra, Demetrio Aguilera Malta, Joaquín Gallegos Lara y Enrique Gil Gilbert—se puede sostener la naturaleza contradictoria de la representación literaria del proyecto político arriba mencionado y cuyas aporías se hacen evidentes en la primera mitad del siglo XX. Como juzgó el escritor Luis A. Martínez en 1905—diez años después de la victoria de Eloy Alfaro y la consecuente enmienda a la Carta Magna—sorprende “la paradoja de una Constitución que establecía la libertad e igualdad para todos los miembros de la sociedad, al mismo tiempo que la sociedad condenaba a la raza indígena a la esclavitud” (“Conferencia” 2-3). Si bien las modificaciones más drásticas a la Constitución, que rigió hasta 1928, contemplaban la protección a la ‘raza india’ como parte de la compensación prometida por Eloy Alfaro a aquellos que participaron directamente en las luchas montoneras, la separación completa entre la Iglesia y el Estado y la implementación del laicismo en la educación, el Ecuador seguía a la espera del cumplimiento de las promesas de la Revolución de 1895 (Ayala Mora, *Historia de la Revolución Liberal* 161).

En el Perú por las mismas fechas, al igual que en el caso ecuatoriano, Manuel González Prada (1996) aludía a esta misma contradicción en su ensayo “Nuestros

indios" (1904) al aseverar que el gobierno peruano se reducía a una gran mentira. Al respecto señala lo siguiente:

no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. Si en la costa se divisa un vislumbre de garantías bajo un remedo de república, en el interior se palpa la violación de todo derecho bajo un verdadero régimen feudal. (183)

En el contexto andino, la hacienda—corazón del régimen agrario-feudal heredado del colonialismo—no solo se convirtió en el instrumento productivo predominante del sistema socioeconómico sino que se significó como la otra cara de una modernidad que, en lugar de contribuir a la resolución del ‘problema indígena’, lo complicaba. Así, como explica el antropólogo Barry J. Lyons (2006), la hacienda se compone no solo del terreno sino también de todo aquello—cultivos, animales y personas— que está dentro de sus límites. Así entendida, la hacienda de la serranía ecuatoriana buscaba generar ingresos económicos para su dueño a través de la puesta en práctica de complejas relaciones de poder basadas en la diferencia racial, que en muchos casos, se traducían en el abuso de los trabajadores. De ahí que sea relevante el análisis de las representaciones literarias basadas en esta unidad administrativa ya que ejemplifican las contradicciones del sistema colonial de hacienda en un período de plena expansión capitalista con base en el proyecto liberal de los gobiernos de Leonidas Plaza (1912-1916), Alfredo Baquerizo (1916-1920) y José Luis Tamayo (1920-1924).

En el sentido de las instituciones heredadas de la colonia Walter Mignolo (2005) establece que la colonialidad es una matriz de poder que se mantuvo

después de la independencia política y administrativa de los territorios ibéricos en el nuevo continente (69). El sistema de hacienda arriba reseñado representa la continuidad de dicha matriz. Por ello, si quisiéramos discutir la entrada del Ecuador a la modernidad y la consolidación de su aparato estatal bajo las prescripciones del liberalismo no se puede obviar su contraparte oscura: la subsistencia de un sistema de esclavitud racial que operó en el Ecuador desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XX. En 1946, Leopoldo Benites Vinueza anticipaba los postulados defendidos por Mignolo al advertir:

[l]a República no ha logrado romper las bases feudales y coloniales. Económica y espiritualmente, subsisten todavía. Pero la obra depuradora del pensamiento teórico ha creado sobre este mísero fundamento, una copiosa legislatura calcada sobre los modelos capitalistas: partidos políticos que actúan como si lo hicieran en mundos de gran industria fabril: instituciones democráticas que no tienen más existencia que la enunciación sobre el papel. (227)

La paradoja de esta estructura democrática y liberal fundada sobre un sistema feudal-colonial como es el de la hacienda explica, según Benites Vinueza, “la inconsistencia doctrinaria de un liberalismo acomodaticio y transaccional, que puede unirse y se une fácilmente con el grupo latifundista para fines de dominación y de mantenimiento del estado económico” (235). Esta inconsistencia también incide en el accidentado proceso de formación de la imagen política del indio ecuatoriano como se explica a continuación.

Si bien en algunos países de los Andes la formación de la imagen política del indio empezó a gestarse desde mediados del siglo XIX, no fue oficializada sino hasta los albores del XX. En Ecuador, específicamente, esta imagen traslucía los ‘olvidos’

de una clase dominante terrateniente que, tras haber difuminado las diferencias de los sujetos indígenas cubriéndolas bajo el ambiguo manto de la ciudadanía, buscó más adelante incorporarlos a la construcción imaginaria de la nación como sujetos étnicos diferentes, miserables y oprimidos. Andrés Guerrero señala que, si en una primera etapa republicana los indígenas eran considerados tributarios del estado ecuatoriano, es hacia finales del siglo XIX cuando son entendidos como sujetos étnicos susceptibles de ser administrados por configuraciones de poder locales y regionales, específicamente por la iglesia, los hacendados y los jefes políticos (“Imagen” 200).

En el caso del conjunto de las obras narrativas y dramáticas de Jorge Icaza—considerado como uno de los máximos exponentes de la literatura social de los años treinta pese a no ser parte del ‘Grupo de Guayaquil’—la iglesia, el poder civil y el hacendado se convierten en los ‘mediadores étnicos’ que gobiernan a los sujetos indígenas a los que se refiere Guerrero. Si usamos la terminología de Guerrero, se podría afirmar que la administración étnica de los indígenas pasa a ser un hecho más privado que público-estatal; son los poderes locales quienes se encargan del manejo directo de las comunidades indígenas en la serranía ecuatoriana (“Imagen” 201). Particularmente, el indio como subordinado a la voluntad de los hacendados, la iglesia y el poder local fue la imagen que se legitimó en los círculos intelectuales y artísticos, de ahí que al indigenismo literario del Ecuador se lo entienda hoy en día como un infructuoso intento por enunciar la realidad del referente indígena que, aunque ajena a la del escritor, constituía la piedra angular de este debate nacional.

En el artículo “Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del Siglo XIX”, la antropóloga Blanca Muratorio (1994) examina las representaciones finiseculares del indio en la narrativa y la pintura para revelar la forma en la que el costumbrismo pictórico y el romanticismo literario provocaron una visión folclórica del indio negándole su participación como agente histórico. El hecho de que el indio en el siglo XX haya dejado de ser sujeto tributario para convertirse en sujeto étnico tampoco logró que su representación literaria correspondiera con su realidad, pues, al perpetuar su exclusión del aparato estatal, se mantenía la brecha entre el escritor y el referente.

Este contrasentido de las historias de las repúblicas andinas—la forma de incorporar y representar al *otro* indígena y su realidad—es justamente la preocupación de críticos como Antonio Cornejo-Polar, quien sostiene en su libro *Escribir en el aire* que:

leer indigenismo es ante y sobre todo leer la extrema contradicción de naciones que no pueden decirse a sí mismas, por su propia y desgarrada condición heteróclita, más que en reflexiones y ficciones que intentando resolver el «problema nacional» [...] lo que hacen es repetirlo. (207)

Siguiendo la propuesta del crítico peruano, la narrativa andina de los primeros años del siglo XX se construye sobre la base de relatos heterogéneos que reproducen un conflicto irresuelto (206): en el ejemplo ecuatoriano, la paradoja de una constitución liberal que buscaba la igualdad de todos los ciudadanos pero que concebía al indígena como un grupo atrasado, pospuso el debate sobre el concertaje

hasta que dicho régimen servil representado por la hacienda, resultó insostenible a finales de los años treinta.

Antes de analizar *Huasipungo* y *Flagelo*, habría que aclarar el significado del término ‘concertaje’. Se entiende por concertaje un contrato de servicios personales, en el cual el hacendado o gamonal pagaba el trabajo por adelantado creando así una deuda para el trabajador o ‘concierto’. El terrateniente podía, a su vez, usar la amenaza de prisión por dicha deuda para forzar el cumplimiento del acuerdo. El jornalero, por su parte, con frecuencia recurría a su familia para completar las tareas a las que se había obligado y así contribuir al pago de la deuda. La intervención de uno de los personajes de la novela *Huasipungo* da fe de este último recurso cuando advierte que “el indio sin familia vale la mitad” (86).

Alrededor de la existencia de dicho sistema de esclavitud racial en los umbrales del siglo XX se ha generado una serie de debates. La dificultad de concebir a los sujetos indígenas como grupo homogéneo constituyó el telón de fondo de una controversia que surgió después de 1895 en cuanto Eloy Alfaro expidió decretos ejecutivos con el fin de proteger a la ‘raza india’. El hecho de incorporar a los indígenas al nuevo proyecto nacional resultaba insólito para las clases dominantes, de ahí que varios pensadores insistieran en establecer claras diferencias entre los indios conciertos, los comuneros y los libres o ‘evolucionados’. Esta clasificación del sujeto indígena intentaba conciliar los preceptos de la Revolución con el mantenimiento del poder de los terratenientes. De esta manera, mientras el indio concierto era aquel que estaba atado al sistema de hacienda, el comunero era parte

de una comunidad autónoma de indígenas que funcionaba bajo sus propias leyes. El indio libre o 'evolucionado', por su parte, era aquel que empezaba a asimilarse a la sociedad mestiza o 'blanquearse'. Esta división, muchas veces arbitraria y casi siempre imbricada con el sistema de hacienda, consiguió que los indios evolucionados, es decir, los simbólicamente más cercanos a los blanco-mestizos, fueran aceptados con más facilidad que los comuneros y los conciertos. Las conclusiones a las que llegaron los liberales respecto a estos últimos ayudarán a entender la importancia de la obra de Icaza en cuanto revela tanto la situación de explotación del indio como el temor de todo un grupo político que desde el poder intentaba perpetuar las prácticas económicas resultantes de esta clasificación racial.

En un primer instante, los políticos y pensadores buscaron equiparar el trabajo del indio concierto al del jornalero con el fin de simplificar su incorporación al andamiaje estatal. Es así que la imagen del indio de las primeras décadas del XX se transforma en aquella del trabajador de la hacienda serrana. La consolidación de la hacienda como sistema productivo predominante sustentada en la abundancia de trabajadores jornaleros (indios conciertos) facilitaba la entrada del país al mercado internacional. Jorge Icaza nota esta importante característica de las naciones modernas al construir la trama de su novela en torno a los ajustes que constantemente se realizan en la hacienda de la familia Pereira. En este sentido, Cornejo-Polar había advertido una constante en las novelas indigenistas. Para que el mundo indígena se convierta en el trasfondo de una obra literaria, sostiene, la trama debe experimentar la irrupción de un agente ajeno (197). En el caso de *Huasipungo*,

las transformaciones por las que atraviesa la hacienda de la familia Pereira con la llegada de los inversionistas estadounidenses marcan la llegada de la modernidad a un mundo arcaico que, de otra manera, habría sido objeto de análisis para científicos sociales mas no materia novelable para Icaza. Cuando en la novela disminuye la rentabilidad de la propiedad del gamonal, Alfonso Pereira, éste se embarca en un nuevo proyecto económico que implicaba la inyección de capital estadounidense, la construcción de caminos y la explotación maderera. Esta nueva analogía indio=obrero, en la que insistían los defensores del liberalismo de la época, es evidente en la conversación que entablan Alfonso Pereira y su tío, Julio Pereira, en las primeras páginas de *Huasipungo*:

- Los indios se aferran con amor ciego y morboso a ese pedazo de tierra que se les presta por el trabajo que dan a la hacienda. Es más: en medio de su ignorancia lo creen de su propiedad. Usted sabe. Allí levantan la choza, hacen sus pequeños cultivos, crían a sus animales.

- Sentimentalismos. Debemos vencer todas las dificultades por duras que sean. Los indios... ¿Qué? ¿Qué nos importan los indios? Mejor dicho... Deben... Deben importarnos... Claro... Ellos pueden ser un factor importante en la empresa. Los brazos... El trabajo... (66)

Entender al indio como obrero no enmendaba en nada el problema del concertaje dado que los conciertos continuaban siendo explotados en las haciendas. En la siguiente sección se analizará la representación mutilada y monstruosa que hace Icaza del *otro* étnico, la misma que se opone al discurso que sobre el indio y el cholo manejaban las clases dominantes de los años treinta. Al enfocarnos en el simbolismo de la mirada del cholo y de las extremidades del indio, se pretende complementar la

discusión sobre la modernización de la nación y el lenguaje del concertaje como metáfora de sus miserias y debilidades.

Tuertos y cojos: la representación mutilada del otro

Aunque en cierta medida la obra de Icaza certifica la distancia entre el escritor y su referente presentada en la sección anterior, cabe resaltar su intento por acercarse al sujeto y a la realidad indígenas dentro del contexto de la hacienda serrana. Cornejo-Polar propuso que algunos de los problemas de las novelas indigenistas radicaba en la dificultad de, por un lado, historiar este mundo (196) y, por otro, condenar un presente injusto sin que dicha crítica se limite a sugerir un porvenir utópico (198). Ante las carencias presentadas en los textos indigenistas—entre ellos *Huasipungo*—sugiero que, más allá de problematizar la teleología utopista señalada por Cornejo-Polar, resulta revelador entender cómo Icaza evita caer en la trampa de representar a los sujetos marginales como exóticos e insondables al desafiar, con la construcción de dos de sus personajes, el imaginario en boga sobre el *otro* étnico.

Por consiguiente, en esta segunda sección del capítulo explico la posición de Jorge Icaza en cuanto a la descripción del indio dentro del imaginario de principios del siglo XX en la narrativa ecuatoriana. Para este efecto, parto de la responsabilidad que asume Icaza de mostrar la realidad del sujeto marginado ecuatoriano cuya representación—aclara el autor—debe ser verosímil, para luego analizar la forma

en la que Gabriel ‘El Tuerto’ Rodríguez y Andrés ‘El Cojo’ Chiliquinga se constituyen como personajes contradictorios que afrontan el mito del *otro* como ser inescrutable.

Antonio Candido advierte la existencia de un común denominador entre los escritores regionales latinoamericanos de los años treinta. Si bien a principios del siglo se percibía entre los intelectuales un optimismo patriótico que creía en la marcha hacia el progreso—en nuestro caso ejemplificado en la propuesta artística y política de Luis A. Martínez analizada en el capítulo anterior—, tres décadas más tarde empieza a notarse un pesimismo colectivo sustentado en la degradación del hombre explotado por las clases dominantes. Este argumento conduce al crítico brasileño a afirmar que en la obra de Icaza, “the picturesque and exotic is dissolved by *social unmasking*—making it a presentiment of the passage from the ‘consciousness of the new country’ to the ‘consciousness of the underdeveloped country’” (55 énfasis mío). En efecto, el acto de ‘desenmascarar’ del que habla Candido puede observarse en *Flagelo: drama en un acto*. Esta obra podría considerarse—como se mencionó anteriormente—la sinopsis de la postura icaciana respecto al problema del indio. En esta pieza teatral el Pregonero, personaje principal de la obra, presenta a la audiencia “la estampa de indios americanos tarada con siglos de espera” (278). Si entendemos la acción de pregonar como aquella que expone a un público un hecho que les es oculto o desconocido, entonces podría hacerse una lectura del pregonero—del escritor, en este caso—como aquel que

desenmascara e informa. Exponer la realidad de las haciendas serranas ecuatorianas se torna una tarea urgente para el narrador quien afirma:

Anteriormente no nos habíamos acercado [a la realidad de los indios] porque no nos enseñaron ir a ella, mas, la urgencia que trae la crisis junto con la fuerza de nacionalidades consumiéndose en los agros, nos lleva a alimentar desesperanzas y anhelos con el pan de la verdad, que es la única y mejor forma de alimentarse. (278)

Además de insistir en la urgencia de conocer la realidad indígena, *Flagelo* también subraya la importancia de la mirada; la exposición de la ‘estampa de indios americanos’ no basta mientras el pregonero no instigue a observarla. Icaza, a través del personaje principal, explica que la sociedad ha ignorado una realidad evidente desde el siglo XIX. Así, el pregonero la responsabiliza por desdeñar la situación en las haciendas serranas:

A pesar de que esta realidad ha sido larga experiencia para nuestros ojos, pero como el histérico que no ve, no porque esté ciego sino porque no quiere ver, así hemos dejado pasar la tragedia milenaria clavados en una obstinación individualmente productiva... ¡Mirad! (279)

Además de la crítica presente en *Flagelo*, Icaza problematiza la negligencia de las clases dominantes en *Huasipungo* a través del personaje cholo Gabriel Rodríguez. En la novela, la mirada del capataz toma un matiz diferente por lo que el autor decide representarlo no solo como un ser violento y ejecutor de los castigos a los indígenas, sino como un ser grotesco y tuerto. La pérdida del ojo de Rodríguez es representativa de la condición del cholo andino: es un indio ‘evolucionado’ que—según el lenguaje liberal—procura imitar y asimilarse a la sociedad blanco-mestiza a la vez que insiste en desestimar su legado indígena. Aunque nunca se expliquen las

razones que determinaron esta incapacidad, el narrador subraya que Rodríguez es un “chagra picado de viruela, cara de gruesas y prietas facciones, mirada desafiante con su único ojo, que se abría y se clavaba destilando cinismo alelado y retador al responder o al interrogar a las gentes humildes” (97). Esta mirada parcial y cínica podría contrastarse con el planteamiento del katarismo, movimiento boliviano cuyo nombre proviene del héroe anticolonial Tupaj Katari y que propone la recuperación de la identidad aymara. En la actualidad, según el crítico Javier Sanjinés, la teoría del katarismo de “los dos ojos” sirve para reintegrar el pasado colonial a las reflexiones sobre la Bolivia del presente (23). Si ver la realidad del país con un solo ojo implica adoptar la visión de los sectores dominantes mestizo-criollos, entonces perpetrar la mirada con ambos ojos entrañaría la incorporación en el campo visual de la interrelación entre particularidades étnicas: la visión blanco-mestiza y la indígena. La pérdida parcial del sentido de la visión del ‘Tuerto’ Rodríguez se traduce en el menoscabo de la sensibilidad hacia la herencia indígena del cholo y su inmediato abuso de poder. Como señaló González Prada, “cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social, suele convertirse en el peor enemigo de ella [...] actualmente, no hay quizá opresores tan duros del indígena como los mismos indígenas españolizados e investidos de alguna autoridad” (179).

El ‘Tuerto’ Rodríguez no es el único personaje cuya representación literaria se acerca a lo grotesco. Como se había mencionado anteriormente, los indios de la hacienda de Alfonso Pereira son apreciados en la medida en que son aprovechados como fuerza de trabajo. De ahí que desde el principio de la obra su valía quede

reducida al beneficio económico que se obtiene de sus ‘brazos’. Por este motivo, el accidente de Andrés Chilibuina—en el que queda cojo—puede leerse como el resultado del sometimiento y cooptación del sujeto indígena por parte del sistema tripartito de autoridad. Al analizar el pasaje en el que ocurre el accidente, notamos que por un acto involuntario—producto del desasosiego causado por los abusos de poder—el hacha parte el pie de Andrés Chilibuina:

En uno de aquellos arrebatos, al asegurar con el pie el tronco que patinaba en el fango y descargar el hachazo certero—endemoniada fuerza que flagela—, la herramienta transformada en arma—por acto fallido—, se desvió unas líneas y fue a clavarse en parte en la carne y en los huesos del pie del indio. (107)

Aunque la incapacidad física resultante del accidente sea parcial, se opera una disminución el valor de la mano de obra del indígena. Al no poder cumplir con las tareas normales de un huasipunguero, Andrés es comisionado al cuidado de los cultivos, tarea que hasta ‘un niño de ocho años’ puede cumplir. Este defecto—según es señalado por el capataz—entorpece la facultad motriz del indio, por lo que resulta imposible que cumpla las faenas con la misma velocidad que el resto de trabajadores. Si extrapolamos esta escena a la situación general del indio ecuatoriano, la cojera implicaría—conforme al discurso de la época que giraba en torno a la idea del progreso económico y social—aquella dificultad, incluso a veces objeción, para avanzar que reconocía la clase blanco-mestiza en los indígenas. Cuando afirma que Chilibuina “quiso levantarse, [que] se movió con enorme pesadez [y que] ante el fracaso de la voluntad, se quedó tendido en el suelo,

quejándose como un borracho” (111), el narrador insinúa que esta cojera le impide al indio correr, que lo ata a la desconfianza y al temor que genera la autoridad (117).

El sistema de representación de la intelectualidad liberal ecuatoriana se construyó con base en un proceso dialéctico de exclusión/inclusión del indio. Mientras por un lado se buscaba incorporarlo al aparato estatal como ciudadano y estaba en efecto incorporado al sistema económico como jornalero campesino, por otro, la misma clase dominante proyectaba interesadamente la imagen del indio como un *otro* vengativo, violento y hermético. Muratorio asevera al respecto que “el indio cotidiano es obliterado de la conciencia para ser asimilado como otro histórico [...] pero siempre exótico” (“Nación” 177). De ahí que Jorge Icaza buscara mostrar una imagen que ignoraba la situación de los indios en las haciendas a través de sus representaciones literarias alternativas del cholo y del indio, las cuales respondían a las que ya circulaban dentro de las fronteras del discurso liberal. Al subrayar las limitaciones tanto del ‘Tuerto’ Rodríguez como del ‘Cojo’ Chiliquinga por medio de sinécdoques que los restringen a su incapacidad física, Jorge Icaza alude a lo que Sanjinés considera un entendimiento del cuerpo social como sujeto y ya no como objeto (11).

Así, la privación de la vista y de la capacidad motriz pueden, en efecto, considerarse alegorías del menoscabo que proyectaban las clases dominantes sobre el subalterno. Son estas representaciones mutiladas—casi monstruosas—las que facilitan una nueva lectura de Icaza como escritor comprometido con la reducción de la brecha entre dos sistemas culturales que coexisten en una misma zona

conflictiva: la hacienda serrana. No en vano es Andrés Chilibringa quien, pese a su cojera, llama a la movilización de las masas indígenas.

El látigo como táctica de gobernabilidad

El personaje principal de la obra de teatro *Flagelo* insinúa que dado que la ‘orquestración de los chasquidos’ del látigo como representación de la opresión del indio dentro de la hacienda había pasado desapercibida para los artistas y la alta cultura, la responsabilidad de hacerla pública y compartir con la audiencia esta ‘música incaptable’ quedaba ahora relegada a los pregoneros (282). El escritor social o intelectual comprometido emblemático en la figura del pregonero, en consecuencia, reacciona contra la postura de cierto modernismo al bajar de la torre de marfil y tornarse en el ‘charlatán de calles y plazas’ que expone el sometimiento de los indios bajo el régimen latifundista, mismo que, según las intervenciones del narrador de la historia, se traduce en: “un dolor que dura cuatro siglos [y que] ha sido el hilo que ha ido enhebrando la esclavitud de una nacionalidad” (303).

Icaza, además de recurrir al personaje del pregonero para denunciar la crisis en la que se encuentran los pueblos del agro ecuatoriano serrano, se vale del látigo como alegoría para acentuar dicha miseria ya que además de ser un instrumento de purificación y corrección moral, es “an instrument for enforcing the labor regime” (Lyndon 245). En esta obra de teatro, cuyo nombre subraya el peso del maltrato con azotes, el látigo se convierte no solo en el instrumento del terrateniente sino

también en aliado del clérigo y del ejército quienes por cumplir con la misión de corregir al indio lo conservan en la ignorancia y la servidumbre, lo envilecen y embrutecen con el alcohol (Icaza, 1936; González Prada, 1996). En *Flagelo*, el látigo es invisible; es el chasquido el que ‘estremece la escena escalofriando el paisaje’. El pregonero explica que el estrépito del látigo es:

Chasquido saturado de espanto, chasquido que anima a todos los muñecos de la comedia en locura de gritos descoyuntados [...] chasquido que pone en guardia al pregonero y que fastidia al público por ser un flagelo que parece no tener fin. (280)

‘Poner en guardia’ supone alertar y comprometer al pregonero-escritor con su referente indígena luego de observar la conflictiva realidad. No obstante, el pregonero—aunque de forma irónica—se refiere a los indígenas no como sujetos sino como ‘muñecos de la comedia’, lo que afianzaría la idea de la ventriloquia política de la que habla Guerrero y que se explicó anteriormente. Describir a los indios como marionetas revela que la manipulación de la voz de un remedo de sujeto, que a primera instancia carece de conciencia y agenciamiento, es el primer paso para zarandear a una sociedad impasible ante las injusticias que se cometen en el contexto de la continuidad del sistema colonial de la hacienda.

Al igual que en *Flagelo*, Icaza logra confeccionar con éxito algunos pasajes de la novela *Huasipungo* en los que el látigo se revela como instrumento de control. Basta leer el siguiente fragmento en el que Andrés Chiliquinga es castigado por robo para constatar cómo, al igual que en la obra de teatro, el látigo se constituye en un

personaje casi autónomo con facultades para enmudecer a los testigos, al público, e incluso a los lectores:

Sonaron los latigazos sobre el silencio taimado de la muchedumbre. La queja de la víctima enmudecía más a los espectadores, reprimiendo el fermento de una venganza indefinida: «¿Pur qué, taiticu? ¿Pur qué ha de ser siempre el pobre natural? ¡Carajuuu! ¡Maldita seaaa! En la boca zumu de hierba mora, en el shungo hiel de diablu. Aguanta no más taiticu retorciendu comu lombriz pisada. Para más tarde... ¿qué, pes? Nada carajuuu...» (231)

El análisis de la forma en la que operan dentro del texto algunos ejemplos de las tácticas de gobernabilidad de los liberales, especialmente el látigo, es primordial para comprender la complejidad de las contradicciones de su discurso. Para cumplir con esta tarea, a continuación se marcará la diferencia entre dos posturas antagónicas del mismo liberalismo para luego discutir la crítica que hace Icaza al empeño de la clase hegemónica por disciplinar a los sujetos marginales.

El Ecuador de principios de siglo XX contaba con dos tendencias liberales: una minoritaria cuya política se orientaba al mejoramiento de los indígenas, y otra que, personificada en las élites poderosas terratenientes, temía a los indios y era renuente a declararse indigenista. Dado que esta última tendencia prevaleció en el discurso liberal, el proyecto político de las clases dominantes defendió a los conciertos como jornaleros a la vez que buscó disciplinarlos por medio del fortalecimiento de un “gobierno central como una forma de administración pública unitaria, símbolo de la nacionalidad ecuatoriana, organizador y garante del principio de igualdad” (Prieto 41). Casi a manera de calco de la encomienda colonial, los

terratenientes tenían el deber y derecho de proteger y educar a los indígenas que ‘inhibían el progreso nacional’.

No obstante, junto con el establecimiento de un gobierno central y urbano, la ‘trinidad embrutecedora’ a las que se refieren autores como Juana Manuela Gorriti, Clorinda Matto de Turner y Manuel González Prada (el terrateniente, el cura y la autoridad civil), garantizaba en las haciendas del interior la ejecución de lo que Michel Foucault (1991) reconoce como tácticas de gobernabilidad para la dominación y disciplina del sujeto indígena. Al respecto señala:

with government it is a question not of imposing law on men, but of disposing things: that is to say, of employing tactics rather than laws, and even of using laws themselves as tactics—to arrange things in such a way that, through a certain number of means, such and such ends may be achieved. (95)

En muchas ocasiones, el uso del látigo como táctica de gobernabilidad junto con el complicado sistema de jerarquías dentro de las haciendas triunfaron sobre la aplicación de las leyes o de cualquier otra medida ajena a la hacienda que viniera de la esfera pública para disciplinar al sujeto indígena.

La antropóloga Mercedes Prieto (2004) sostiene que las élites de los primeros años del siglo XX temían a los indios. Por este motivo, implementaron tácticas de gobernabilidad que disminuyeran el temor percibido y a la vez sirvieran para controlar a las poblaciones nativas. Para legitimar estas estrategias, el discurso hegemónico debía imaginar a los sujetos indígenas de tal manera que se distanciaran de los blanco-mestizos. La antropóloga sostiene:

[E]stas estrategias localizaron a la población indígena en el medio rural, asignaron a los nativos la condición de trabajadores y comuneros y los sujetaron a la vigilancia del estado mientras posponían la igualdad y la ciudadanía. [...] La noción de una raza vencida y, posteriormente, de un particular espíritu y cuerpo de los indios generaron temores entre los políticos e intelectuales conservadores y liberales. Tres parecen haber sido las fundaciones retóricas de este temor: la potencial rebelión y la revancha de los indios, su movilidad espacial y cultural [...] y una identidad colectiva que escondía las personalidades individuales. (246)

Es así como a través de la disciplina se buscaba borrar todas aquellas particularidades que, según el discurso hegemónico de aquel entonces, asustaban a la élite: el nomadismo o la amenaza de una invasión de los espacios urbanos blanco-mestizos, el hermetismo o lo insondable de los indios y el deseo de rebelión acompañado de una violenta venganza en contra del gamonal opresor.

La corrección de este potencial comportamiento del indio, se llevaba a cabo a través de la sanción ejemplar. En la novela, luego de enterarse que Andrés Chiliquinga había robado una vaca para pagar el entierro de su mujer, “a Don Alfonso le pareció indispensable hacer un escarmiento en pro de la moral de los indios—así los señores gringos no [tendrían] que escandalizarse ante el corrompido proceder de la gente del campo” (229). El hacendado recurre a la tortura del látigo en medio de la plaza para enseñar a los indios a respetar ‘las cosas del amo’. El castigo es ejecutado por el capataz de la hacienda, el ‘Tuerto’ Rodríguez—personaje cuya capacidad mimética, el constante intento por imitar al patrón, si bien lo redimía del correctivo también lo distanciaba del blanco por considerarlo un ser inestable y agresivo. Pese a su condición inestable de mestizo, la hacienda le reconocía al ‘Tuerto’ Rodríguez jerarquía y prestigio. Por este motivo, los mestizos

son considerados hombres de autoridad a quienes la comunidad huasipunguera reconoce como cabecillas. “‘Saben hablar castilla,’ dicen las cosas en voz alta; hablan de cara al patrón; manejan la técnica de hacerse obedecer por la gente”, afirma Guerrero con respecto a los mayordomos o capataces (*Semántica* 106).

Otra de las tácticas de gobernabilidad referidas por Icaza en la novela aparece cuando el terrateniente acude a la protección policial para contrarrestar la potencial amenaza de los indios. Para el personaje Alfonso Pereira, los indígenas eran criminales por lo que era prudente tomar acciones represivas antes de que se repitiera la tragedia ocurrida en otras haciendas serranas: el levantamiento de los indios y las represalias contra la familia gamonal. Al respecto Prieto sostiene:

si la raza nativa aún sobrevivía, la revancha en contra de los blancos era concebible, aunque fuera como estrategia de gobierno. Y para las élites una evidencia de este latente odio hacia los blancos eran los pequeños, pero continuos, levantamientos de indios que sacudían las áreas serranas de la nación y creaban inseguridad y temor en los poblados y ciudades provinciales que carecían de personal policial estable. (238)

Este miedo se evidencia en la novela cuando—ante un potencial levantamiento indígena—el hacendado Alfonso Pereira reflexiona: “Estos criminales se levantarán algún día. ¡Ah!, pero para ese entonces no se les podrá ahogar como ahora...Como ahora...Entonces yo...” (198). De esta forma, *Huasipungo* más allá de criticar la racionalidad del gobierno ecuatoriano en su empeño por disciplinar e incorporar a los indios conciertos al aparato estatal, retrata el temor de la élite hacia estos sujetos pese a los deseos liberales de igualdad y bien común.

En el imaginario de la clase terrateniente, los indios eran seres rebeldes que enmascaraban su deseo de venganza y odio al blanco bajo una identidad colectiva casi siempre silenciosa. De ahí que Icaza retratara a los indígenas de su novela como una ‘masa taimada, inmóvil, petrificada, muda’. A lo largo de la novela, los indios se presentan como un muro impasible en cuyos ojos se puede ver la ‘furia congelada’ de varios siglos, como un nosotros que no tiene voz y en cuya mente “solo se [hilvanan] y [deshilvanan] ansias de necesidades inmediatas” (74). La insondabilidad, en efecto, se torna perversa y paradójica cuando las élites descubren que su temor está fundado en el silencio del indio a quien concienzudamente callaron durante la colonia.

Tanto *Flagelo* como *Huasipungo* pueden ser leídas como narraciones que inauguran la imagen del indio ya no como un objetivo histórico *otro*, sino como un sujeto contemporáneo en el concierto nacional. Icaza, en consecuencia, marca la pauta de un largo proceso de resignificación del indio o “signo del presente a través del cual la vida nacional es redimida” (Bhabha 182). La novela y la obra de teatro, al captar las discrepancias del liberalismo permiten el surgimiento de un nuevo acervo de textos que se desvían del discurso racial hegemónico y pauta la posibilidad de la identificación de los sujetos indígenas como seres colectivos. Asimismo, como afirma Manuel Corrales, “desde *Huasipungo* se insinúa una dinámica esencial del cholo: su afán de prosperar. Ya que pese a los esfuerzos no podrá sacudirse los rasgos fisonómicos que lo diferencian del patrón y lo asemejan al indio, tratará por todos los medios de acercarse al patrón en el área del poder” (165). Es así que Icaza,

fascinado con la complejidad del cholo, hará del drama existencial de dichos sujetos el asunto principal de varias de sus novelas posteriores como *Cholos* (1937) y *El chulla Romero y Flores* (1958).

Conclusiones

En cuanto al estado de la cuestión en el Brasil de la segunda república, el crítico dominicano Pedro Henríquez Ureña (1949) señaló que “el grupo más brillante entre los novelistas que tratan problemas sociales, especialmente desde 1930, es el brasileño” (201). Este grupo está formado por Graciliano Ramos (1892-1953), José Lins do Rego (1901-1957), Erico Verissimo (1905-1975), Marques Rebelo (1907-1973), Rachel de Queiroz (1910-2003), Jorge Amado (1912-2001) y Lúcio Cardoso (1913-1968). Asimismo, afirmaba que estos narradores discuten el tema de los trabajadores brasileños y de los conflictos entre el ser humano y su entorno. Esta inquietud de los escritores brasileños, al igual que la del ecuatoriano Jorge Icaza, es el resultado del surgimiento de nuevas problemáticas sociales a raíz de la entrada de los países latinoamericanos al sistema capitalista mundial y de la crisis económica desatada tras la caída de la bolsa de Nueva York en 1929.

El año 1928 funciona como hito de partida hacia “o romance de 30” en Brasil. La publicación de las novelas *Macunaíma* de Mario de Andrade (1893-1945) y *Bagaceira* de José Américo de Almeida (1887-1980) marcarían el fin del *modernismo* brasileño y el inicio de la narrativa social, respectivamente. Del lado ecuatoriano, el

año 1928 también está marcado por acontecimientos importantes ya que, en medio de la aceptación de una flamante Constitución y del recién creado Partido Socialista, se inicia la polémica entre los escritores comprometidos o ‘Grupo de Guayaquil’—quienes conformarían el eje central de los escritores del treinta junto con escritores serranos e indigenistas como Jorge Icaza—y aquellos cuyas prácticas literarias eran catalogadas como vanguardistas o intimistas. Tal es el caso del poeta quiteño Alfredo Gangotena (1904-1944)—quien publica su primera obra en francés, *Orogénie*, en 1928—y el narrador Pablo Palacios (1906-1947), quien experimenta tanto formal como temáticamente en sus obras: *Un hombre muerto a puntapiés* (1927) y *Débora* (1928).

Aunque estos años se marquen como hitos en la literatura ecuatoriana, sería equivocado afirmar que los procesos hayan sucedido de la misma manera en ambos países. Para comenzar, el Ecuador contaba en ese entonces con una población mayoritariamente analfabeta y rural. No existió tampoco un movimiento consolidado de vanguardia y los escritores sociales de la década del treinta tampoco respondieron a ninguna postura estética en particular, sino que, incitados por la lectura de los novelistas de la tierra como Rómulo Gallegos (1884-1969), José Eustaquio Rivera (1888-1928) y Mariano Azuela (1873-1952), así como por la coyuntura histórica y económica, introdujeron en la literatura temas que concernían a las clases marginadas y a su relación con el entorno urbano o campesino. Así, ambas literaturas dejan entrever la frustración del intelectual ante un escenario poco consolador. Al respecto Luís Bueno (2006) manifiesta:

[O] que salta aos olhos é o atraso e a exclusão que a modernização já implementada não consegue cobrir. Daí nasce aquela pré-consciência do subdesenvolvimento, ou seja, o início da percepção de que o presente não se modificara sem que algo se modifique na própria estrutura das relações sociais. A arte da década de 30 não poderá, portanto, abraçar qualquer projeto utópico e se colocara como algo muito diverso do que os modernistas haviam levado a cabo. (68)

Es así como tanto en el Brasil como en el Ecuador, la literatura *modernista* o de vanguardia desembocó en la narrativa social a cuyo personaje principal—como se vio en el análisis de *Huasipungo* (1934) y *Flagelo* (1936)—, el subalterno, es cada vez más difícil excluir de los procesos de articulación del estado poscolonial. Estos textos, además, introdujeron en el panorama literario el tratamiento—muchas veces violento y sexualizado—de grupos sociales hasta ese entonces poco estudiados y socialmente excluidos. Al mismo tiempo, escritores brasileños y ecuatorianos incorporaron técnicas innovadoras en la prosa sudamericana; ya no es el narrador omnisciente de *Iracema* y *Cumandá* quien presenta la situación, sino que es el mismo personaje principal quien construye la trama ya sea desde su subjetividad o por medio de diálogos que se tejen en torno a una figura central.

Además de la convivencia dentro del texto de lo legendario y lo histórico, se puede señalar otro rasgo que revela el carácter innovador de las novelas: el intento del autor por convertir a su obra en una suerte de muestra etnográfica de determinado grupo social. Naomi Lindstrom (1994) sugiere que los narradores ecuatorianos de la década del treinta, por ejemplo, formularon “a mode of writing in which a fictional narrative also served to present a descriptive ethnographic account of a population” (116). De ahí que la voz del escritor surja en contadas ocasiones a

manera de nota explicativa sobre el comportamiento del subalterno y sustituya la observación por el testimonio, el cual “privilegia o tom pessoal e possibilita [...] uma forma mais flexível, aberta a fragmentação” (Bueno 156) sustentada en el folclore y en la idiosincrasia del *otro* étnico.

En el ámbito político, “el liberalismo [...] era el marco más apto para discutir las cuestiones sociales” (Prieto 83); de ahí que para los círculos intelectuales de principios del siglo XX, la abolición del concertaje se presentara como la mejor solución a la contradicción entre los ideales de la Revolución Liberal y la realidad social. Sin embargo, el temor que ocasionaba lo que la clase gobernante reconocía como características particulares del indígena: rebeldía, silencio, nomadismo y capacidad mimética, entorpecieron varias de las tentativas de un proyecto de ley que solo hasta 1938 logró reconocer el trabajo asalariado del indígena. El valor de esta lectura de la obra de Icaza, por consiguiente, radica en su postura crítica respecto a esta intrincada red de discursos liberales y a los constantes desencuentros entre las discusiones intelectuales sobre la raza india y las condiciones del trabajo dentro de la hacienda.

Tanto *Flagelo* como *Huasipungo* más allá de ser historias de oprobio y miseria de los indígenas de la sierra ecuatoriana, son testimonios de cómo, durante la primera mitad del siglo XX, se negó el reconocimiento de estos sujetos como plenos ciudadanos limitando, a su vez, su función social a fuerza laboral en las haciendas. Ya al principio de la novela, con el propósito de justificar el uso de los indios como mano de obra, el hacendado Alfonso Pereira se jacta de organizar con

ellos grandes mingas “en vez de ser cruel con los runas, en vez de marcarles en la frente o en el pecho con el hierro al rojo como a las reses de la hacienda para que no se pierdan” (72). En otro pasaje de la novela y al igual que en el ejemplo anterior, después de que el hacendado terminara de construir una carretera serrana la noticia de los diarios omite la participación de los indios en la obra. Al respecto el narrador comenta con ironía:

La prensa de todo el país engalanó sus páginas con elogios y fotografías que ensalzaban la heroica hazaña del teniente político, del Tuerto Rodríguez, de los hermanos Ruata y del cholerío binguero. ¿Y los indios? ¿Qué se hicieron de pronto los indios? Desaparecieron misteriosamente. Ni uno solo por ningún lado, en ninguna referencia, no encajaban en la publicidad. O no se hallaron presentes en el momento de las fotografías. (176)

En “From Discourse on Colonialism,” Aimé Césaire asegura que “between colonizer and colonized there is room only for forced labor, intimidation, pressure, the police, taxation, theft, rape, compulsory crops, contempt, mistrust, arrogance, self-complacency, swinishness, brainless élites, degraded masses” (177). Siguiendo la lógica del poeta martiniqueño, *Flagelo* y *Huasipungo* delatan la falta de contacto entre los indígenas y las autoridades, exponen las relaciones de dominación que convierten al cura, al hacendado y al teniente político en opresores y, finalmente, denuncian la forma en que los indios además de ser cosificados (“multitud inmóvil, petrificada, muda”, “muro impasible”), animalizados (“los indios nombrados por el amo presentaron humildemente sus espaldas para que los miembros de la familia Pereira pasen de las bestias a ellos”) o, infantilizados (la burla de la que es objeto

Andrés Chiliquinga cuando queda cojo), sirven como mero instrumento de producción en la nueva etapa modernizadora del estado.

Por un lado, ambas obras demuestran el fracaso del proyecto liberal respecto a la erradicación de la servidumbre racial; por otro, insinúan la posibilidad de la toma de conciencia del sujeto indígena una vez que, parafraseando a Frantz Fanon (1961), el sujeto colonial abandona el estado de pseudo-petrificación y decide convertir su deseo de ser el otro en acciones de ‘agresiva vitalidad’ (15). La tesis de Fanon tiene una contraparte intelectual latinoamericana: González Prada recalca que “ocupar en la Tierra el puesto que le corresponde en vez de aceptar el que le designan: pedir y tomar su bocado; reclamar su techo y pedazo de terruño, es el derecho de todo ser racional” (187). De esta forma, el peruano sugiere que si el intelectual latinoamericano fracasa en el afán de conmover al opresor, entonces debería instigar a los oprimidos a que se levanten y actúen. Aquí se propone que Icaza sigue la trayectoria del peruano y se adelanta a las ideas de Fanon cuando insinúa hacia el final de *Huasipungo* que Andrés Chiliquinga puede actuar de manera instintiva para resolver definitivamente la injusta situación que desemboca en el arrebató de sus huasipungos :

Chiliquinga sintió tan hondo la actitud urgente—era la suya propia—de la muchedumbre que llenaba el patio de su huasipungo [...] ¿Para qué había llamado a todos los suyos con la urgencia *inconsciente* de la sangre? ¿Qué debía decirles? ¿Quién le aconsejó en realidad aquello? ¿Fue sólo un *capricho* criminal de su sangre runa mal amansado, atrevido? ¡No! Alguien o algo le hizo recordar en ese instante que él obró así guiado por el profundo apego al pedazo de tierra y al techo de su huasipungo, impulsado por el buen coraje contra la injusticia, *instintivamente*. (241; énfasis mío)

Cercano al desenlace, los huasipungueros de la hacienda al enterarse que iban a ser desalojados de sus tierras “llegaron sudorosos, estremecidos por la rebeldía, chorreándoles de la jeta el odio, encendidas en las pupilas interrogaciones esperanzadas” (240). Es en este momento cuando el protagonista, Andrés Chiliquinga, inventa la palabra que los sacudiría del estado de pseudo-petrificación del que habla Fanon y grita lo que se convertiría en la bandera de la lucha por la tierra: “inventó la palabra que podía orientar la furia reprimida durante siglos, la palabra que podía servirles de bandera y de ciega emoción. Gritó hasta enronquecer: - ¡Ñucanchic huasipungooo!” (242). Este acto de habla, que podría considerarse el nacimiento de la subjetividad del protagonista en la novela, desata una serie de acciones virulentas que terminan con el asesinato del teniente político: “Andrés se lanzó sobre el cholo, y, con diabólica fuerza y violencia, firmó la cancelación de toda su venganza sobre la cabeza de la aturdida autoridad con un grueso garrote de eucalipto” (243).

Icaza no descarta la posibilidad de que el fin de la esclavitud racial emerja desde los mismos sujetos indígenas. A pesar de que los huasipungueros saben que “ante una orden del patrón, ante el látigo del ‘Tuerto’ Rodríguez y ante las balas del teniente político nada se podía hacer” (236), el fin de la novela sugiere que el profundo apego a la tierra y el coraje contra la injusticia pueden canalizarse en acciones de cambio. La postura de Icaza parece coincidir en lo que González Prada propuso a principios del siglo XX:

La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. (187)

La toma de conciencia de Andrés Chilibringa y su consiguiente maniobra violenta es un primer paso hacia el reconocimiento de una capacidad de acción que reemplazaría a la capacidad de obediencia. Es de esta manera que Icaza traza, desde su producción narrativa y dramática, la trayectoria de la cosificación a la violencia la cual, aunque no desemboque en el pleno desarrollo de la subjetividad y el reconocimiento indígenas, al menos sienta las bases para proyectos intelectuales y/o estéticos venideros más directamente conectados con los saberes e historias locales.

EPÍLOGO

“Por más que México se proclamase orgulloso de su pasado indígena y exaltase entre su héroes al zapoteca Benito Juárez, lo cierto era que, como señaló el propio Marcos, el país se vanagloriaba de sus indígenas muertos pero despreciaba a los vivos.” (*Jorge Volpi, El insomnio de Bolívar*)

A partir del interés por comprender la relación entre la literatura, la administración de poblaciones y las contradicciones del liberalismo como ideología dominante en la América Latina post-independentista, me propuse estudiar un momento fundamental en la historia intelectual del Ecuador y del Brasil: el comprendido entre 1865 y 1936. Como se mencionó al inicio de este trabajo, mi intención era explorar cómo José de Alencar, Juan León Mera, Aluísio Azevedo, Luis A. Martínez y Jorge Icaza articularon un discurso identitario y de representación del *otro* étnico dentro del marco de la modernidad. De forma particular, me interesaba retomar ciertas problemáticas ochocentistas en un momento en el que los países americanos celebraban sus bicentenarios y se disponían a evaluar los avances (o retrocesos) en materia política, económica y social de los últimos dos siglos.

Basándose en la asunción que la jerarquía étnico-racial colonial pervivió en la época imperial brasileña y republicana ecuatoriana, este trabajo apunta a aquellas instancias en las que los cinco escritores representan el desencuentro entre la élite blanco-mestiza y el resto de la población. Por esta razón, se enfatizó en el análisis de las tácticas de gobernabilidad y la administración de poblaciones como fenómenos

representados en las obras literarias y pedagógicas analizadas en este trabajo. Como señala Andrés Guerrero (2010), la administración de poblaciones es

el manejo, por los ciudadanos particulares y bajo regímenes republicanos, de grupos demográficos (sobre todo en el siglo XIX) que, por una razón u otra de la historia, no son considerados aptos para el trato cotidiano en igualdad, rasgo inherente a la condición ciudadana. (161)

Esta imposibilidad de acercarse al *otro* étnico—sea éste indio, negro, cholo o inmigrante—junto con las políticas de control de dichas poblaciones, se constituyen en la cara oscura de la ideología liberal, misma que defiende la igualdad universal como base de la ciudadanía. A su vez, esta paradoja en el ámbito político encuentra su eco simbólico en el literario; de ahí que los intelectuales se muestren solidarios con la condición del marginado sin que esta simpatía signifique necesariamente un compromiso político para modificar los contradictorios términos de la conversación entre el subalterno y las clases hegemónicas. Mientras que la propuesta de Guerrero pretende rehacer “la cartografía de las estrategias de representación de los dominados” en la esfera ciudadana y estatal del Ecuador decimonónico (*Administración* 232), este trabajo ha destacado a los cinco autores en su capacidad de ventrílocuos literarios en cuanto modifican o imitan la voz del subalterno. Para Guerrero, la ventriloquia política es una modalidad inédita de representación que ayudó a construir la imagen del sujeto indio y a incorporarla en el Estado bajo la función de protección:

A través de mediadores étnicos privados y públicos del bando progresista (del teniente político al tinterillo, pasando por los compadres de pueblo o de la capital), un conjunto de agentes sociales blanco-mestizos habla y escribe

en nombre del indio en términos de su opresión, degradación y civilización. Del *sujeto indio* parece provenir una voz. (*Administración* 152)

Aunque las obras de José de Alencar y Juan León Mera hayan sido motivadas menos por el compromiso con el subalterno que por la necesidad de formar el carácter nacional de la literatura, el análisis de las obras de Aluísio Azevedo, Luis A. Martínez y Jorge Icaza revelan la preocupación del intelectual por visibilizar la situación del marginado. En este sentido, los escritores—como sujetos alfabetizados blanco-mestizos—se convierten en intermediarios sociales que hablan en nombre de sujetos étnicos con el fin de que no solo el Estado imperial, liberal o positivista-republicano los reconozca como entes sociales con presencia sino que además puedan acceder, por medio de la ficción-etnografía, a su situación vital.

Esta noción de ventriloquia literaria podría equipararse a la postura de John Beverly (2011), quien asegura que “[t]he history of Latin American literature could be written in some ways as the history of the discursive orientalizacion by the Latin American literary intellectuals of large sectors of the population of Latin America” (21). Esta orientalización discursiva o acto de *transescritura*, como señala Guerrero, consiste en transmutar el “lío” o “problema” de los sujetos étnicos—indios, negros o cholos—en discurso inteligible para el resto de la élite blanco-mestiza y el círculo literario internacional. A lo largo de los capítulos se ha visto cómo los indios, los cholos, los inmigrantes y, hasta cierto punto, las mujeres hablan a través de la pluma del autor, quien sirve tanto de interfaz y caja de resonancia como de como intermediario simbólico.

Con esto en mente, en los primeros dos capítulos, se evidenció la preocupación de Alencar y Mera por producir narrativas desarrollistas que proyectaran, tanto en el potencial económico de las provincias del Ceará y del Napo como en la civilidad de sus pueblos, nuevas oportunidades para el Brasil y el Ecuador de mediados del siglo XIX. Para ello se valieron del sacrificio de sus protagonistas, Iracema y Cumandá, como recurso retórico que consagrara las fronteras nacionales a la vez que conciliara simbólicamente a la clase dominante blanco-mestiza con los indios. Así, estos autores buscaban restituir el carácter originario de “lo indígena” a través de dos obras con el fin de facilitar el diálogo entre ambos grupos sociales. Dicho acercamiento, sin embargo, ocurría entre la élite y un indio desposeído de coetaneidad. Aunque se perciba cierta solidaridad de parte de los autores para con el subalterno, ambos intentos por enmendar el olvido intencional del que fueron víctimas los indios evidencian la brecha entre la ciudad letrada y la ciudad real. Como se explicó, los gestos éticos de Alencar y Mera no se correspondían con la cesación temporal de los personajes de *Iracema* (1865) y *Cumandá* (1879). Ambos textos responden más a la construcción simbólica de una literatura nacional que a la urgencia política de invertir los términos de conversación entre los intelectuales y sus referentes étnicos: Alencar y Mera, por consiguiente, continuaron operando dentro de un orden moderno que, paradójicamente, perpetuaba las jerarquías étnico-raciales coloniales. De esta forma, la propuesta “brasileñista” y “ecuatorianista” de Alencar y Mera, respectivamente, reprodujeron “an ‘interested image’ of its object from a distance

still defined by an essentially colonial relation” (Beverly, *Latinamericanism* 2). Esta relación colonial condujo a los autores a utilizar un lenguaje e imaginario occidentales para crear “cierta imagen” de los territorios del Ceará y el Napo, misma que estaba siempre en constante disputa con la realidad cultural de dichas regiones (Santí 219).

Mientras que José de Alencar y Juan León Mera se enfocaban en el pasado histórico (recuerdos) y el futuro económico (esperanzas) de regiones alejadas de los centros urbanos más importantes del Brasil y del Ecuador, Aluísio Azevedo representaba la contemporaneidad de Río de Janeiro a finales del XIX. El tercer capítulo demostró la forma en la que tanto la revista de año *Fritzmack* (1889) como la novela *O cortiço* (1890) representan la idea de nación como si fuese un plebiscito diario. Así, la dinámica entre personajes pertenecientes a distintas esferas de la sociedad reflejan las tensiones generadas en torno a la implementación y prácticas de las nociones positivistas de orden y progreso. En cuanto al rol de los actores sociales en los procesos de actualización de la nación, Homi Bhabha (1990) sostiene:

[T]he people are also the ‘subjects’ of a process of signification that must erase any prior or originary presence of the nation-people to demonstrate the prodigious, living principle of the people as that continual process by which the national life is redeemed and signified as a repeating and reproductive process. (*DissemiNation* 297)

La idea de “borrar” la presencia originaria de dichos sujetos—preocupación central de los proyectos de Alencar y Mera—para considerarlos como “principio vivo” es una constante en la obra de Azevedo. Al ubicar a los personajes en su propio entorno y ya no en regiones espacialmente desplazadas, Azevedo redirecciona la

mirada del lector al conventillo como espacio en donde se articula una nueva identidad, la cual debía pasar por un proceso de acoplamiento a la realidad geográfica y racial sin despojarse de aquellos valores que hacen de la familia el sostén de la brasileñidad.

Con respecto a la obra de Luis A. Martínez, se concluyó que su propuesta andinista, cifrada tanto en *A la costa* (1904) como en sus catecismos y tratados de agricultura, adelanta el proceso de decolonización cultural iniciado por Juan León Mera. Pese a que algunos críticos insistan en presentar al siglo XIX latinoamericano como una época perdida que sirvió “para definir, luego de infinitas disputas, guerras y muertes, las fronteras físicas e ideológicas de cada nación” (Volpi 201), se reconoció en la obra de Martínez un hito en la historia intelectual ecuatoriana finisecular en la medida en que representa un intento “ecuatorianizar” diseños globales. Una vez definidas las fronteras ideológicas del Ecuador con el triunfo de la Revolución Liberal en 1895⁷¹, Martínez adapta y re-interpreta modelos europeos en sus textos catequísticos con el propósito de articular una versión moderna de la identidad nacional. A su vez, dicha identidad estaba basada en el poder transformador de la agricultura y no en la idea de progreso económico defendida por la oligarquía cacaotera. Como se evidenció a lo largo del cuarto capítulo, los catecismos y tratados de agricultura publicados por Martínez en 1903 y 1905 critican el carácter degenerativo del modelo agro-exportador costeño a la vez que glorifican el trabajo en la pequeña hacienda interandina. Además, atendiendo a la

⁷¹ Se podría decir que a finales del siglo XX se definieron finalmente las fronteras físicas del Ecuador.

necesidad de configurar una imaginería nacional, se traslució la forma en la que Martínez articula una visión de los Andes como síntesis de la nación liberal. De manera específica, las representaciones panorámicas del Chimborazo lo significan como alegoría que mantiene cohesionados a diferentes actores sociales. Es así que tanto el valor de la agricultura como el poder del paisaje como ejes narrativos de la obra de Martínez sientan las bases simbólicas sobre las cuales opera el lenguaje liberal de negociación de diferencias. Finalmente, se advirtió las limitaciones de la propuesta decolonial de Martínez, misma que, basándose en consideraciones naturalistas, excluyó al montubio costeño del proyecto agrario de regeneración nacional.

En el último capítulo se analizó la manera en la que la obra de Jorge Icaza minimiza la brecha entre la ciudad letrada y su referente étnico. Aunque los narradores de *Huasipungo* (1934) y *Flagelo* (1936) continúen actuando como ventrílocuos literarios, acortan la distancia entre el subalterno y la sociedad blanco-mestiza por medio del despliegue del reconocimiento, por un lado, del temor generalizado al potencial de rebelión del indio y, por otro, de la relatividad de las culturas. Siguiendo la propuesta de Luis A. Martínez, Icaza sitúa el meollo del conflicto racial en la hacienda andina con el fin de criticar el accidentado proceso de formación de la imagen política del indio. Así, la representación literaria de la hacienda, que puede ser leída como contraparte oscura de la modernidad, devela las contradicciones de un poder colonial local que justificaba sus tácticas discriminatorias de gobernabilidad con argumentos raciales sobre el carácter

infantil y violento del indio. A pesar de que la interlocución en el contexto de las obras resulte artificial, Icaza evidencia la imposibilidad de sintetizar todas las experiencias ciudadanas en una identidad nacional homogénea; su mediación es un paso hacia el establecimiento de nuevos términos de conversación que respeten la identidad colectiva del indio.

El trabajo de Icaza, por consiguiente, anticipa procesos de traducción intercultural como el propuesto por Boaventura de Sousa Santos (2010) y definido como el trabajo de “interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (63). Al no adjudicar exclusividad a una de las partes y evitando la canibalización del indio por medio del final utópico de *Huasipungo*, la obra de Icaza se adscribe a una literatura comprometida que pretende transformar las relaciones verticales entre culturas en relaciones horizontales.

Asimismo, tomando como referencia la tesis desarrollada por Gayatri Chakravorty Spivak (1994) en su artículo *Can the subaltern speak?* y entendiendo las limitaciones que tal articulación presenta, se podría considerar las obras de Jorge Icaza, y hasta cierto punto las de Martínez, como tentativas por recobrar la voz del subalterno en las narrativas de la década de 1930. Si bien es cuestionable la incapacidad para expresarse que impone Spivak al subalterno, impedimento que lo incapacita para producir un discurso que se contraponga al hegemónico, cabe destacar el espacio que Spivak otorga al compromiso del historiador (o del escritor, en este caso) con el marginado y su entorno. En el Brasil de los años treinta, por

ejemplo, “o sentimento geral do período é o de uma certeza de que não é possível ao intelectual ficar de fora, apenas observando os acontecimentos” (Bueno 105). Así, tanto los escritores brasileños como los ecuatorianos precisaron regresar a los temas de la tierra y rescatar a personajes contemporáneos del pueblo para iniciar la construcción de una nueva narrativa nacional que, aunque no apuntara a la concreción de utopías, al menos aportara a la instauración de un proyecto más abarcador que aquel presentado por Alencar, Mera y Azevedo.

Mientras escribo las conclusiones a este trabajo de investigación, la *Marcha Plurinacional por el Agua, la Vida y la Dignidad de los Pueblos* se lleva a cabo en el Ecuador. Esta protesta pacífica—la cual partió desde la provincia de Zamora Chinchipe hacia la capital—busca concienciar al gobierno para que rectifique su proceder en lo relacionado con la explotación minera en la región amazónica. Específicamente, sus participantes exigen la revocación del contrato firmado por el Estado con la empresa Ecuacorriente, de capital chino. De los diecinueve puntos sobre los que se basa dicha marcha, llaman la atención aquellos que se refieren a la ampliación de la frontera petrolera, la minería a gran escala y los mega proyectos hidroeléctricos. De igual manera, sorprende que los indígenas ecuatorianos—al

igual que sus pares brasileños luchando en contra de la represa Belo Monte—recurran al Convenio 169 de la OIT⁷² para criticar el proceder del presidente Correa.

Como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, el nacionalismo liberal del siglo XIX promovió un modelo económico dependiente que marginó y reprimió a grandes sectores de la población (Beverly, *Latinamericanism* 19). Hoy en día, a comienzos de la segunda década del siglo XXI, la situación de dichos grupos no ha cambiado; existe un continuo de aquellas contradicciones de nuestro pasado colonial y republicano que mantienen la brecha entre el ideal de igualdad y las prácticas diarias de la ciudadanía. A pocos meses de Rio+20⁷³, el Brasil se apresta a demostrarle al concierto de naciones que lidera la transformación del marco institucional para la implementación y desarrollo de prácticas sustentables y que, “a menos que se produzca una catástrofe imprevista, el siglo XXI será, en buena medida, un siglo brasileño” (Volpi 193).

Sin embargo, gran parte de la sociedad civil sigue cuestionando las contradicciones de dichos procesos; ¿cómo se justificarán los proyectos hidroeléctricos y mineros en la Amazonía brasileña y ecuatoriana en la conferencia?, ¿cómo se conciliará el respeto por los pueblos con el compromiso adquirido con inversionistas extranjeros? En pocos meses más, los ciudadanos brasileños y

⁷² La convención sobre pueblos indígenas y tribales—Convención 169—fue ratificada por el Brasil en 2002 y promulgada a través de decreto presidencial dos años después. Dicha convención establece que los pueblos indígenas y tribales tienen derecho a ser consultados sobre las acciones del Estado que puedan afectar sus bienes o sus derechos.

⁷³ Rio20+ es la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sustentable.

ecuatorianos comprobarán, como dice Jorge Volpi, la “falsedad de tantas buenas intenciones”.

Mientras tanto, e independientemente de la concreción de estos proyectos de desarrollo, la literatura seguirá registrando “all the diverse and continually changing strategies and to master epistemologies of colonialism in the forms of positivism, modernism [or] racism” (Rodríguez, “Reading” 6). El análisis literario, por su parte, seguirá siendo herramienta útil para sopesar las contradicciones implícitas en lo nacional, el agenciamiento y la decolonización.

REFERENCES

- Acosta, Alberto. "Siempre más democracia, nunca menos. A manera de prólogo." *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*. Eds. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. Impreso.
- Adoum, Jorge Enrique. "Prólogo." *Narradores ecuatorianos del 30*. Ed. Pedro Jorge Vera. Caracas: Ayacucho, 1980. IX-LXI. Impreso.
- . *La gran novela ecuatoriana del treinta*. Quito: El Conejo, 1980. Impreso.
- Albuquerque, João Severino. "The Brazilian Theater up to 1900." *The Cambridge History of Latin American Literature: Brazilian Literature Bibliographies*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. Impreso.
- Alencar, José de. "Benção Paterna." *Sonhos d'ouro*. Rio de Janeiro: Garnier, 1872. Impreso.
- . *Como e porque sou romancista*. Rio de Janeiro: Leuzinger and Filhos, 1893. Impreso.
- . *Iracema: Lenda do Ceará*. 1865. Rio de Janeiro: Ática, 2002. Impreso.
- . *Ao correr da pena*. Ed. João Roberto Faria. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Impreso.
- Amory, Frederic. "Euclides da Cunha and Brazilian Positivism." *Luso-Brazilian Review* 36.1 (1999): 87-94. Impreso.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. New York: Verso, 2000. Impreso.
- Andes. "Presidente ecuatoriano presenta hoy en Cancún propuesta sobre emisiones netas evitadas ". *Agencia Pública de Noticias del Ecuador y Suramérica*. 8 de diciembre de 2010. Web.
- Antunes, Delson. *Fora do sério: um panorama de teatro de revista no Brasil*. Rio de Janeiro: Funarte, 2004. Impreso.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007. Impreso.
- Araujo Sánchez, Diego. "Estudio Introductorio." *A la costa*. Ed. Diego Araujo Sánchez. Quito: Libresa, 2007. 7-27. Impreso.

- Arciniegas, Germán. *América, Tierra Firme y otros ensayos*. Caracas: Ayacucho, 1990. Impreso.
- Arenas, Fernando. *Utopias of Otherness: Nationhood and Subjectivity in Portugal and Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. Impreso.
- Ayala Mora, Enrique. "Historia y sociedad en el Ecuador decimonónico." *Historia de las literaturas ecuatorianas*. Quito: CEN, 2000. Impreso.
- . *Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana*. Colección Temas. Second ed. Vol. 5. Quito: CEN, 2002. Impreso.
- Azaústre, Antonio y Juan Casas. *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel, 1997. Impreso.
- Azevedo, Aluísio. *El conventillo*. Buenos Aires: Nova, 1943. Impreso.
- . *O mulato*. 1881. Série Bom Livro. São Paulo: Ática S. A., 1994. Impreso.
- . *O cortiço*. 1890. Jaraguá do Sul: Avenida Gráfica e Editora Ltda., 2005. Impreso.
- Azevedo, Aluísio, and Artur Azevedo. "Fritzmack." 1889. Virtual Books Online M&M Editores Ltda. Web.
- Azevedo, Fernando de. *Brazilian Culture: An Introduction to the Study of Culture in Brazil*. Trans. William Rex Crawford. New York: Macmillan, 1950. Questia. 11 May 2010. Web.
- Balseca, Fernando. "En busca de nuevas regiones: la nación y la narrativa ecuatoriana." *Crítica literaria ecuatoriana*. Ed. Gabriela Pólit Dueñas. Quito: FLACSO, 2001. Impreso.
- Beilei, Sérgio Luiz Prado. "A virgem dos lábios sem mel." *Luso-Brazilian Review* 36.2 (1999): 63-80. Impreso.
- Benites Vinuesa, Leopoldo. *Ecuador: drama y paradoja*. 1946. Quito: Libresa, 1995. Impreso.
- Beverly, John. *Latinamericanism After 9/11*. Durham: Duke UP, 2011. Impreso.
- . "The Impossibility of Politics: Subalternity, Alternity, Hegemony." *The Latin American Subaltern Reader*. Ed. Ileana Rodríguez. Durham and London: Duke UP, 2001. 47-63. Impreso.
- Bhabha, Homi K. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern

- Nation." *Nation and Narration*. Ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge, 1990. 291-322. Impreso.
- . "Introduction: Narrating the Nation." *Nation and Narration*. Ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge, 1990. 1-7. Impreso.
- . "Diseminación." *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002. Impreso.
- Bletz, May. "Race and Modernity in *O Cortiço* by Aluísio Azevedo." *LL Journal* 2.1 (2007): 1-10. Impreso.
- . *Immigration and Acculturation in Brazil and Argentina: 1890-1929*. Palgrave Macmillan, 2010. Impreso.
- Bolívar, Simón. "Mi delirio sobre el Chimborazo." 30 de noviembre de 2010. <http://www.simon-bolivar.org/Principal/bolivar/mi_delirio.html>. Web.
- . "Cartas del libertador." Caracas: Banco de Venezuela/Fundación Vicente Lecuna, 1965. Web.
- Borges, Dain. "'Puffy, Ugly, Slothful and Inert': Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940." *Journal of Latin American Studies* 25.2 (1993): 235-56. Impreso.
- Brennan, Timothy. "The Nacional Longing for Form." *Nation and Narration*. Ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge, 1990. 44-70. Impreso.
- Brotherston, Gordon. "Ubirajara, Hiawatha, Cumandá: National Virtue from American Indian Literature." *Comparative Literature Studies* 9.3 (1972): 243-52. Impreso.
- Bueno, Eva Paulino. "Brazilian Naturalism and the Politics of Origin." *Hispanic Issue* 107.2 (1992): 363-95. Impreso.
- Bueno, Luís. *Uma história do romance de 30*. São Paulo, SP, Brasil: EdUSP, 2006. Impreso.
- Burns, E. Bradford. *A History of Brazil*. New York: Columbia UP, 1993. Impreso.
- Bushnell, David, and Neill Macaulay. "The Rise of the Brazilian Monarchy (1822-1850)." *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century*. New York and Oxford: Oxford UP, 1988. 146-79. Impreso.
- . "The Flowering and Decline of the Brazilian Empire (1850-1885)." *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century*. New York and Oxford:

- Oxford UP, 1988. 247-62. Impreso.
- Camilo, Vagner. "Mito e história em Iracema: A recepção crítica mais recente." *Novos Estudos* 78 (2007): 169-89. Impreso.
- Candido, Antonio. "Dialectic of Malandroism." *Antonio Candido: On Literature and Society*. Ed. Howard S. Becker. Princeton, NJ: Princeton UP, 1995. 79-103. Impreso.
- . "Literature and Underdevelopment." *The Latin American Cultural Studies Reader*. Eds. Ana del Sarto and Alicia Ríos. Durham: Duke UP, 2005. 35-57. Impreso.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford UP, 2006. Impreso.
- Carpio Benalcázar, Patricio. "El Buen Vivir, más allá del desarrollo. La nueva perspectiva Constitucional en Ecuador." *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*. Eds. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. Impreso.
- Carvalho Sobrinho, João Berchmans de "Music in Imperial Maranhão: A Study on Composer Leocádio Rayol Based in Two Manuscripts of João Mohana's Inventory." *Em Pauta* 15.25 (2004). Impreso.
- Castro-Gómez, Santiago, and Ramón Grosfoguel. "Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico." *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 9-24. Impreso.
- "Catecismo." *Diccionario de la Lengua Española – RAE. Vigésima Segunda Edición*. 2001. Web.
- "Cátedra Brasil – Comunidad Andina." *Universidad Andina Simón Bolívar – UASB*. 1 octubre 2011. Web.
- Caulfield, Sueann. *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil*. Durham and London: Duke University Press, 2000. Impreso.
- Césaire, Aimé. "From Discourse on Colonialism." *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*. Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia UP, 1994. 172-80. Impreso.
- Church, Frederic. *Chimborazo*. 1864.

- Clark, A. Kim. *The Redemptive Work: Railway and Nation in Ecuador, 1895-1930*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1998. Impreso.
- Cornejo-Polar, Antonio. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994. Impreso.
- Corrales Pascual, Manuel. "Jorge Icaza." *Historias de las literaturas del Ecuador*. Vol. Literatura de la república: 1925-1960 (segunda parte). Quito Universidad Andina Simón Bolívar, 2007. 159-61. Impreso.
- Corrêa, Mariza. "Sobre a invenção da mulata." *Cadernos Pagu* 6-7 (1996): 35-60. Impreso.
- Costa, Emilia Viotti da. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. 1985. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2000. Impreso.
- de la Campa, Román. "Postcolonial Sensibility, Latin America, and the Question of Literature." *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña, Enrique Dussel and Carlos A. Jáuregui. Durham and London: Duke UP, 2008. 435-58. Impreso.
- Deler, Jean-Paul. *Ecuador: del espacio al Estado nacional*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2007. Impreso.
- Dueñas, Carmen. *Soberanía e insurrección en Manabí*. Tesis. Quito: FLACSO/Abya-Yala, 1991. Impreso.
- Earle, Rebecca. *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Durham: Duke UP, 2007. Impreso.
- "Empleomanía." *Diccionario de la Lengua Española – RAE. Vigésima Segunda Edición*. 2001. Web.
- Epple, Juan Armando. "Aluísio Azevedo y el naturalismo en Brasil." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 6.11 (1980): 29-46. Impreso.
- Esteban, Ángel. "Introducción." *Cumandá o un drama entre salvajes*. Ed. Ángel Esteban. Madrid: Cátedra, 2005. 9-74. Impreso.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. 1961. Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2004. Impreso.
- Faria, João Roberto. "Notas sobre o naturalismo teatral no Brasil." *Luso-Brazilian Review* 35.2 (1998): 19-35. Impreso.

- Fausto, Boris. *História Concisa do Brasil*. 2001. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. Impreso.
- Fernández, Teodosio. "Introducción." *Huasipungo*. Ed. Teodosio Fernández. Madrid: Cátedra, 2005. Impreso.
- Foucault, Michel. "Governmentality." *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Ed. Colin Gordon and Peter Miller Graham Burchell. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. 87-104. Impreso.
- Fraga, Eudinyr. "Teatro brasileiro no fim do século XIX." *Luso-Brazilian Review* 35.2 (1998): 3-17. Impreso.
- Franklin, Albert B. "Portrait of a People." *The Ecuador Reader: History, Culture, Politics*. Eds. Carlos de la Torre and Steve Striffler. Durham: Duke University Press, 2008. 159-62. Impreso.
- Freire, Vanda Lima Bellard. "Óperas e Mágicas em Teatros e Saloes no Rio de Janeiro: Final do Século XIX, Início do Século XX." *Latin American Music Review* 25.1 (2004): 100-18. Impreso.
- Garfield, Seth. "The Environment of Wartime Migration: Labor Transfers from the Brazilian Northeast to the Amazon during World War II." *Journal of Social History*. 43 (4): 2010. Web.
- Girard, René. *The Girard Reader*. Ed. James G. Williams. New York: Crossroad, 1996. Impreso.
- . *Violence and the Sacred*. 1988. London and New York: Continuum, 2005. Impreso.
- Goetschel, Ana María. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas: Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO/Abya-Yala, 2007. Impreso.
- Goldstein, Donna M. *Laughter out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003. Impreso.
- Gomes, Tiago de Melo. "Formas e sentidos da identidade nacional: o malandro na cultura de massas (1884-1929)." *Revista de História* 141 (1999): 59-73. Impreso.
- González Prada, Manuel. "Nuestros indios." *Horas de lucha*. 1904. Lima: Mantaro, 1996. Impreso.
- Greenfield, Gerald Michael. *Latin American Urbanization: Histrial Profiles of Major Cities*. Westport, CT: Greenwood Press, 1994. Impreso.

- Guerrero, Andrés. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Librimundi, 1991. Impreso.
- . *Los oligarcas del cacao. Ensayo sobre la acumulación originaria en el Ecuador: Hacendados, cacaoteros, banqueros, exportadores y comerciantes de Guayaquil (1890-1910)*. Quito: El Conejo, 1994. Impreso.
- . "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del Siglo XIX." *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Ed. Blanca Muratorio. Quito: FLACSO, 1994. 197-252. Impreso.
- . *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*. Estudios Históricos. Quito: FLACSO, 2010. Impreso.
- Handelsman, Michael. *Culture and Customs of Ecuador*. Westport, CT: Greenwood Press, 2000. Impreso.
- Harris, Mark. *Rebellion on the Amazon: The Cabanagem, Race, and Popular Culture in the North of Brazil, 1798-1840*. Cambridge: Cambridge UP, 2010. Impreso.
- Hassaurek, Friedrich. *Four Years Among the Ecuadorians*. 1867. Latin American Travel. Ed. C. Harvey Gardiner. London and Amsterdam: Southern Illinois UP, 1967. Impreso.
- Heise, Karl H. *El grupo de Guayaquil: Arte y técnica de sus novelas sociales*. Madrid: Playor, 1975. Impreso.
- Helena, Lucia. "A solidão tropical e os pares à deriva: Reflexões em torno de Alencar." *Luso-Brazilian Review* 41.1 (2004): 1-18. Impreso.
- Henderson, Peter V.N. *Gabriel García Moreno and Conservative State Formation in the Andes*. LLILAS New Interpretations of Latin America. First ed. Austin: University of Texas Press, 2008. Impreso.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949. Impreso.
- Hobsbawn, E.J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. London: Cambridge UP, 2003. Impreso.
- Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: José Olympio Editora, 1948. Impreso.
- Howat, John K. *Frederic Church*. New Haven and London: Yale UP, 2005. Impreso.

- Icaza, Jorge. *Huasipungo*. 1934. Letras Hispánicas. Madrid: Cátedra, 2005. Impreso.
- . *Teatro: crónica de sueños*. Quito: Libresa, 2006. Impreso.
- Ishay, Micheline R. "Introduction." *The Nationalism Reader*. Eds. Omar Dahbour and Micheline R. Ishay. Amherst, NY: Humanity Books, 1999. Impreso.
- Kennedy-Troya, Alexandra. "El territorio y el paisaje: una declaración de principios." *Escenarios para una patria: Paisajismo ecuatoriano 1850-1930*. Ed. Alexandra Kennedy-Troya. Quito: Museo de la Ciudad, 2008. 6-25. Impreso.
- . "Paisajes Patrios. Arte y la literatura ecuatorianos de los siglos XIX y XX." *Escenarios para una patria: Paisajismo ecuatoriano 1850-1930*. Ed. Alexandra Kennedy-Troya. Quito: Museo de la Ciudad, 2008. 82-107. Impreso.
- Kirkendall, Andrew J. *Class Mates: Male Student Culture and the Making of a Political Class in Nineteenth-Century Brazil*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2002. Impreso.
- Larson, Brooke. *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge UP, 2004. Impreso.
- Lemaire, Ria. "Re-Reading "Iracema": The Problem of the Representation of Women in the Construction of a National Brazilian Identity." *Luso-Brazilian Review* 26.2 (1989): 59-73. Impreso.
- León V., Juan Bernardo. "Geología, vulcanología y educación cívica en Ecuador. 1830-1920." *Escenarios para una patria: Paisajismo ecuatoriano 1850-1930*. Ed. Alexandra Kennedy-Troya. Quito. 138-63. Impreso.
- Leonhardt Abram, Matthias. "Los Andes en el corazón. Intérpretes del paisaje." *Escenarios para una patria: Paisajismo ecuatoriano 1850-1930*. Ed. Alexandra Kennedy-Troya. Quito: Museo de la Ciudad, 2008. 26-51. Impreso.
- Lindstrom, Naomi. *Early Spanish American Narrative*. Austin, TX: University of Texas Press, 2004. Impreso.
- . *Spanish American Literature*. Austin: University of Texas Press, 1994. Impreso.
- Luna Tamayo, Milton. "Historia y sociedad: el rol del Estado y de las clases medias." *Historia de las literaturas del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2007. Impreso.
- Lyons, Barry J. *Remembering the Hacienda: Religion, Authority, Social Change in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press, 2006. Impreso.

- Maiguashca, Franklin. "El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1839-1875." *La mirada esquiua. Reflexiones históricas sobre la interacción del estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú). Siglo XIX*. Ed. Martha Irurozqui. Madrid: CSIC, 2005. 233-259. Impreso.
- Mallon, Florencia E. "Economic Liberalism: Where We Are and Where We Need to Go." *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin American History*. New York: Praeger Publishers, 1988. 177-86. Impreso.
- Marchant, Elizabeth A. "Naturalism, Race, and Nationalism in Aluísio Azevedo's *O mulato*." *Hispania* 83.3 (2000): 445-53. Impreso.
- Margolis, Maxine L. *The Moving Frontier: Social and Economic Change in a Southern Brazilian Community*. Gainesville, FL: University of Florida Press, 1973. Impreso.
- Mariátegui, José Carlos. "El florecimiento de las literaturas nacionales." *La invención de la nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Ed. Álvaro Fernández Bravo. Buenos Aires: Manantial, 2000. Impreso.
- Martínez, Luis A. *La agricultura ecuatoriana*. Vol. 1. Ambato: Imprenta Comercial de S.R. Porras, 1903. Impreso.
- . "Catecismo de Agricultura." 1905. Imprenta Nacional. 10/24/2010 <<http://www.archive.org/stream/catecismodeagric00martrich#page/n1/mode/2up>>. Web.
- . "Conferencia." *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria* 31-32 (1905): 2-3. Impreso.
- . *Andinismo, arte y literatura*. Colección Tierra Incógnita. Vol. II. Quito: Abya-Yala, 1994. Impreso.
- . *A la costa*. 1904. Quito: Libresa, 2007. Impreso.
- Martins, Wilson. "O Teatro no Brasil." *Hispania* 46.2 (1963): 239-51. Impreso.
- Mendes, Leonardo Pinto. "O Retrato do Imperador: Negociação e Sexualidade no Romance Naturalista Brasileiro." The University of Texas at Austin, 2000. Impreso.
- . "O romance republicano: naturalismo e alteridade no Brasil 1880-90." *Letras and Letras* 24.2 (2008): 189-207. Impreso.
- Mera, Juan León. *Catecismo de Geografía de la República del Ecuador*. Quito:

- Imprenta Nacional, 1875. Impreso.
- . "La civilización." *Tijeretazos y plumazos*. Madrid: Est. Tip. de Ricardo Fé, 1903. Impreso.
- . *García Moreno. Libro Inédito*. Quito: Imprenta del Clero, 1904. Impreso.
- . *Antología esencial*. Ed. Xavier Michelena. Quito: Banco Central del Ecuador y Abya-Yala, 1994. Impreso.
- . *Cumandá o un drama entre salvajes*. 1879. Letras Hispánicas. Third ed. Madrid: Cátedra, 2005. Impreso.
- Michelena, Xavier. "Estudio introductorio." *Juan León Mera: Antología esencial*. Ed. Xavier Michelena. Colección de Escritores Ecuatorianos. Quito: Banco Central del Ecuador y Abya-Yala, 1994. xv-lxv. Impreso.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton UP, 2000. Impreso.
- . *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005. Impreso.
- . "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto." *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 25-46. Impreso.
- . *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham and London: Duke UP, 2011. Impreso.
- Mill, John Stuart. *Auguste Comte and Positivism*. London: George Routledge and Sons, 1882. Impreso.
- . *On Liberty*. New York: John B. Alden, 1885. Impreso.
- Muratorio, Blanca. "Introducción: Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional." *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Ed. Blanca Muratorio. Quito: Flacso, 1994. 9-24. Impreso.
- . "Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del Siglo XIX." *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Ed. Blanca Muratorio. Quito: Flacso, 1994. 109-96. Impreso.

- . "The State, Missionaries, and Native Consciousness in the Upper Amazon, 1767-1896." *The Ecuador Reader*. Eds. Carlos de la Torre and Steve Striffler. Durham and London: Duke UP, 2008. 86-97. Impreso.
- Nachman, Robert G. "Positivism, Modernization, and the Middle Class in Brazil." *The Hispanic American Historical Review* 57.1 (1977): 1-23. Impreso.
- Nash, Lyle Scott. "White Fears and Fantasies: Writing the Nation in Post-Abolition Brazil and Cuba." Rutgers University, 2008. Impreso.
- Neves, Margarita de Souza "Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX." *O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente—da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Eds. Jorge Ferreira and Lucilia de Almeida Neves Delgado. 4th ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Impreso.
- Newcomb, Robert Patrick. "José de Alencar's Critical Writing: Narrating National History in the Romantic Era." *Luso-Brazilian Review* 44.1 (2007): 1-19. Impreso.
- Neyhouse, Teresa J. *Positivism in Criminological Thought: A Study in the History and Use of Ideas*. New York: LFB Scholarly Publishing, 2002. Questia.. 11 May 2010. Web.
- O'Connor, Erin. *Gender, Indian, Nation: The Contradictions of Making Ecuador, 1830-1925*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2007. Impreso.
- Ojeda, Enrique. *Ensayos sobre las obras de Jorge Icaza: con una entrevista a este escritor*. Quito: CCE, 1991. Impreso.
- Paiva, Salvyano Calvacanti de *Viva o rebolado!: vida e morte do teatro de revista brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. Impreso.
- Paz y Miño Cepeda, Juan J. "La época cacaotera en Ecuador." *El ferrocarril de Alfaro: El sueño de la integración*. Ed. Sonia Fernández Rueda. Quito: CEN, 2008. 51-62. Impreso.
- Peard, Julyan G. *Race, Place, and Medicine: The Idea of the Tropics in Nineteenth-Century Brazilian Medicine*. Durham and London: Duke Univeristy Press, 1999. Impreso.
- Pineo, Ronn. "Guayaquil and Coastal Ecuador during the Cacao Era." *The Ecuador Reader: History, Culture, Politics*. Eds. Carlos de la Torre and Steve Striffler. Durham: Duke University Press, 2008. 136-47. Impreso.

- Pitt, Kristin E. "Disappearing Bodies: The Nation and the Individual in José De Alencar's "Iracema"." *Latin American Literary Review* 34.67 (2006): 128-47. Impreso.
- Ponce Ortiz, Esteban. *La idea del mal en el siglo XIX latinoamericano*. Buenos Aires: Corregidor, 2009. Impreso.
- Prieto, Mercedes. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: Abya-Yala, 2004. Impreso.
- Quadros, Denise de. "João Romão, Jerônimo e Miranda: amostras da formação de uma identidade nacional." *Literatura em Debate* 1.1 (2007): 1-8. Impreso.
- "¿Qué es el Foro Social Mundial?" *Fórum Social Mundial – FSM*. 19 de marzo de 2012. Web.
- Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Quito: El Conejo, 1990. Impreso.
- . "Colonialidad del poder y clasificación social." *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 93-126. Impreso.
- . "Des/colonialidad del poder: El horizonte alternativo." *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Eds. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. Impreso.
- Quintero, Rafael. "Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay." *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*. Eds. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. Impreso.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, N.H.: Ediciones del Norte, 1984. Impreso.
- Ramos, Julio. *Divergent Modernities: Culture and Politics in Nineteenth-Century Latin America*. Durham and London: Duke UP, 2001. Impreso.
- Reis, João José. *Death is a Festival: Funeral Rites and Rebellion in Nineteenth-Century Brazil*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2003. Impreso.
- . *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993. Impreso.
- Renan, Ernest. "¿Qué es una nación?" *La invención de la nación: Lecturas de la*

- identidad de Herder a Homi Bhabha*. Ed. Álvaro Fernández Bravo. Buenos Aires: Manantial, 2000. Impreso.
- Resende, Maria Efigênia Lage de "O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico." *O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excluyente—da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Eds. Jorge Ferreira and Lucilia de Almeida Neves Delgado. 4th ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Impreso.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Impreso.
- Rodríguez, Ileana. *Transatlantic Topographies: Islands, Highlands, Jungles*. Cultural Studies of the Americas. Eds. George Yúdice, Jean Franco and Juan Flores. Vol. 17. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. Impreso.
- . *Liberalism at its Limits: Crime and Terror in the Latin American Cultural Context*. Illuminations: Cultural Formations of the Americas. Eds. John Beverly and Sara Castro-Klarén. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009. Impreso.
- . "Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition". *The Latin American Subaltern Reader*. Ed. Ileana Rodríguez. Durham and London: Duke UP, 2001. 1-32. Impreso.
- Rojas, Ángel. "La novela ecuatoriana: Primera Parte 1830-1895." *Historiografía ecuatoriana*. Quito: CEN, 1985. 313-41. Impreso.
- Rosenthal, Debra J. *Race Mixture in Nineteenth-Century U.S. and Spanish American Fictions: Gender, Culture, and Nation Building*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2004. Impreso.
- Rowland, Robert. "Manuéis e Joaquins: a cultura brasileira e os portugueses." *Etnográfica* V.1 (2001): 1557-172. Impreso.
- Sacoto, Antonio. *El indio en el ensayo de la América española*. Cuenca: CCE, 1981. Impreso.
- . "Huasipungo." *14 novelas claves de la literatura ecuatoriana*. Quito: CCE, 1998. Impreso.
- . *Indianismo, indigenismo y neoindigenismo en la novela ecuatoriana (Homenaje a Jorge Icaza en el centenario de su nacimiento)*. Quito, 2006. Impreso.
- Sadlier, Darlene J. *Brazil Imagined: 1500 to the Present*. Austin: University of Texas

- Press, 2008. Impreso.
- Sagredo Baeza, Rafael. "Actores políticos en los catecismos patriotas y republicanos americanos, 1810-1827." *Historia Mexicana* 45.3 (1996): 501-38. Impreso.
- Sanjinés C., Javier. *Mestizaje Upside-Down. Aesthetic Politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004. Impreso.
- Santí, Mario Enrico. *Ciphers of History: Latin American Readings for a Cultural Age*. New York: Palgrave Mcmillan, 2005. Impreso.
- Santos, Boaventura de Sousa. "Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad." *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Eds. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. Impreso.
- . *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Abya-Yala, 2010. Impreso.
- Santos, Martha. "On the Importance of Being Honorable: Masculinity, Survival, and Conflict in the Backlands of Northeast Brazil, Ceara 1840-1890." *The Americas* 64, 1 (2007): 35-57. Impreso.
- Schwarcz, Lilia Moritz. "Romantismo tropical." *Latin American Literary Review* 25.50 (1997): 47-68. Impreso.
- . *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions, and the Race Question in Brazil, 1870-1930*. New York: Hill and Wang, 1999. Impreso.
- Schwarz, Roberto, R. Kelly Washbourne, and Neil Larsen. "National Adequation and Critical Originality." *Cultural Critique* 49 (2001): 18-42. Impreso.
- Shumway, Nicolas. *The Invention of Argentina*. Berkeley: University of California Press, 1991. Impreso.
- Silva, Marcos Antonio Martiliano. "Breve reflexão sobre duas leituras de *O cortiço*, de Aluísio Azevedo." *Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Lingüística e Literatura* 1.1 (2004): 1-10. Web.
- Sommer, Doris. "Irresistible Romance: The Foundational Fictions of Latin America." *Nation and Narration*. Ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge, 1990. 71-98. Impreso.
- . *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991. Impreso.

- Souza, Laura Mello de. *The Devil and the Land of the Holy Cross: Witchcraft, Slavery, and Popular Religion in Colonial Brazil*. Austin: UT Press, 2003. Impreso.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia UP, 1994. 66-11. Impreso.
- Süssekind, Flora. *Tal Brasil, qual romance?: uma ideologia estética e sua história: o naturalismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984. Impreso.
- . *As revistas de ano e a invenção do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. Impreso.
- Turner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Latin America Otherwise: Language, Empires, Nations. Eds. Walter D. Mignolo and Irene Silverblatt. Durham and London: Duke University Press, 1997. Impreso.
- Topik, Steven. "The Economic Role of the State in Liberal Regimes: Brazil and Mexico Compared, 1888-1910." *Guiding the Invisible Hand*. Eds. Love and Jacobsen. Impreso.
- Torres-Pau, Joan. "Ciudad e inmigración: *El Conventillo* de Luis Pascarella, novela de la transformación de Buenos Aires." *Symposium*. Winter (2009): 265-80. Impreso.
- Treece, David. *Exiles, Allies, Rebels: Brazil's Indianist Movement, Indigenist Politics, and the Imperial Nation-State*. Westport, CT: Greenwood Press, 2000. Impreso.
- Urioste, Carmen de. "El naturalismo en Brasil: El vecindario de Aluísio Azevedo." *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* 34 (2006). Impreso.
- Valente, Luiz Fernando. "Palmilhando a tradição alencariana: Um modelo intertextual de história literária." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20.40 (1994): 141-54. Impreso.
- Vallejo, Raúl. "Juan León Mera." *Historia de las literaturas del Ecuador*. Ed. Diego Araujo Sánchez. Vol. III. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2002. 207-54. Impreso.
- Vega y Vega, Wilson C, ed. *Juan León Mera, íntimo: Correspondencia familiar del autor del Himno Nacional 1848-1889*. Quito: Editorial Nuestro Guayaquil, 2007. Impreso.

- Velloso, Monica Pimenta "O modernismo e a questão nacional." *O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente—da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Eds. Jorge Ferreira and Lucilia de Almeida Neves Delgado. 4th ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Impreso.
- Vieira, David Gueiros. "Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil, siglo XIX." *Protestantes, liberales y francmasones: Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. (39-66). Impreso.
- Volpi, Jorge. *El insomnio de Bolívar: cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*. México, D.F.: Debate, 2009. Impreso.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1879-1914*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011. Impreso.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial." *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 47-62. Impreso.
- . "(Post)Coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement's Practices and Politics of (Re)Signification and Decolonization." *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña, Enrique Dussel and Carlos A. Jáuregui. Durham and London: Duke UP, 2008. 506-18. Impreso.
- . "Estado plurinacionalidad e intercultural: Complementariedad y complicidad hacia el "Buen Vivir"." *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Eds. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. Impreso.
- Williams, Derek. "The Making of Ecuador's *Pueblo Católico*, 1861-1875." *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. Eds. Cristóbal Aljovín and Nils Jacobsen. Durham: Duke University Press, 2005. Impreso.

VITA

María Alejandra Zambrano successfully earned her PhD in the Department of Spanish and Portuguese at The University of Texas at Austin in May 2012. Prior to being admitted to candidacy, she earned her Master of Arts in Spanish from the same institution in 2005. Alongside with her interest and research on Latin American literatures and cultures, she completed a portfolio in Nonprofit Studies at the Lyndon B. Johnson School of Public Affairs.

María Alejandra is a 2002 honor graduate of Wellesley College from where she double majored in Peace and Justice and Latin American Studies. After earning her Bachelor of Arts, she was part of a one-year teaching training program for minorities at the Concord Academy, Massachusetts.

From 2005 until 2011 she taught lower division Spanish and Portuguese language classes at The University of Texas at Austin. In 2007, she was chosen Mentor Assistant Instructor and was nominated for the William S. Livingston Outstanding Graduate Student Academic Employee Award for her commitment to teaching and peer support. Moreover, María Alejandra was a recipient of two Liberal Arts Instructional Technology Services Grants for the creation of digital professional movie segments, documentaries, and teaching modules for the Media Center of the Department of Spanish and Portuguese.

In the Fall of 2008 she was chosen President of the Graduate Student Organization of the Department of Spanish and Portuguese at The University of Texas at Austin. In 2006 she received the Mary Elvira Stevens Traveling Fellowship from the Center for Work and Service at Wellesley College. This award allowed her to found *La Poderosa Media Project*, a nonprofit organization that encourages empowerment, linguistic competence, and intercultural translation through community-based visual arts programs in Latin America.

A native of Ecuador and the oldest of four sisters, María Alejandra speaks Spanish, English, Portuguese, and French. She initially arrived in the United States in 1999. She has also lived in Argentina, Panama, the Dominican Republic, Brazil, and South Africa. María Alejandra is a dedicated practitioner of Bikram Yoga, loves watching movies, traveling, cooking for friends, dancing to salsa, and reading.

Permanent Electronic Address: alezambrano@utexas.edu

This dissertation was typed by the author.